Studies in Euroculture, Volume 3

Europäische Interaktionsfelder

Erkundungen zu deutsch-russischen Beziehungen

Herausgegeben von Martin Tamcke





Martin Tamcke (Hg.)

Europäische Interaktionsfelder

Erschienen als Band 3 der Reihe „Studies in Euroculture“
im Universitätsverlag Göttingen 2017

Martin Tamcke (Hg.)

Europäische Interaktionsfelder

Erkundungen zu deutsch-russischen Beziehungen

European Fields of Interaction

Investigations on German-Russian Relations

Studies in Euroculture

Band 3



Universitätsverlag Göttingen

2017

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Herausgeber von Band 3
Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Martin Tamcke, Georg-August-Universität Göttingen

Satz und Layout: Weishi Yuan
Umschlaggestaltung: Jutta Pabst
Titelabbildung:
https://commons.wikimedia.org/wiki/File%3AEurope_on_the_globe_(red).svg
By TUBS [CC BY-SA 3.0 (https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0)

https://univerlag.uni-goettingen.de
ISBN: 978-3-86395-348-5
DOI: https://doi.org/10.17875/gup2018-1076
eISSN: 2512-7101

Inhaltsverzeichnis

Vorwort

Martin Tamcke

Oft wird das Verhältnis von Deutschen und Russen im Kontext von Kriegen und politischen Spannungen thematisiert, aber eine derartige Sicht trennt auch das, was verbindet. Tatsächlich hat es im Laufe der Jahrhunderte nicht nur wechselseitige starke Migrationsbewegungen gegeben (Deutschland war zunächst eines der bevorzugten Fluchtländer der russischen Flüchtlinge nach der Russischen Revolution, Russland zog zur Zeit der Zarin Katharina deutsche Aussiedler an), sondern immer haben beide Kulturen auch stark aufeinander gewirkt. Auf einer Tagung auf der Burg Katlenburg vom 27.-29. November 2015 („Wenn russische Kultur in Deutschland wirkt"), die gemeinsam mit der Akademie Hofgeismar durchgeführt wurde, standen vorrangig die Wirkungen russischer Impulse auf Religion und Kirche in Deutschland im 20. Jahrhundert im Mittelpunkt.[1] Wesentlicher Bestandteil der Tagung war eine Podiumsdiskussion mit russischen Gastwissenschaftlern aus Tomsk, Perm und Moskau, die sich über das am Institut laufende Projekt „EUin-Depth: European Identity, Cultural Diversity and Political Change" in Göttingen befanden.[2] Seit 2014 beteiligte sich die Georg-August-Universität Göttingen an diesem vierjährigen Projekt der Europäischen Kommission (Nr. PIRSES-GA-2013-612619), dessen Leitung in Göttingen beim Institut für Ökumenische Theologie lag, da der Lehrstuhlinhaber des Institutes zugleich der Direktur des Eras-

[1] http://cloud.akademie-hofgeismar.de/2015/113003.pdf; http://www.ric.vsu.ru/en/euindepth

[2] https://www.up2europe.eu/european/projects/european-identity-cultural-diversity-and-political-change_22943.html

mus-Mundus-Programms Euroculture war, über das dieses Projekt ursprünglich eingeworben wurde. In diesem interdisziplinären Projekt kamen vierzehn führende Universitäten aus der Europäischen Union und Russland zusammen, um die Transformationen der Identitätsbildung in (und von) Europa gemeinsam zu untersuchen. Durch eine kritische Erforschung verschiedener Kontexte innerhalb und außerhalb der Europäischen Union sollte die Vielfalt von sowohl politischen als auch kulturellen Konstruktionen Europas veranschaulicht werden.

Das Göttinger Augenmerk richtete sich auf die vielfältigen Formen, in denen religiöse Traditionen in der Konstruktion und Transformation der europäischen Identität beteiligt sind, auf der Auswertung der interkulturellen und interreligiösen Interaktionen, wobei die Frage nach dem gegenseitigen Wahrnehmungsmuster und dessen Wandel in den ost- und westeuropäischen Gesellschaften im Mittelpunkt steht. Die Forschungsergebnisse wurden vor allem in renommierten europäischen Fachzeitschriften veröffentlicht. Das Projekt wurde aus den Mitteln von IRSES (Marie Curie Action International Research Staff Exchange Scheme) unterstützt. Fast hundert Mobilitäten konnten über das Projekt zwischen Göttingen und den russischen Partneruniversitäten durchgeführt werden. Die Gesamtkoordination des Projektes hatte das National Institute for Economic Research and the Center of International Projects of Academy of Sciences of Moldova übernommen. Neben der Georg-August-Universität Göttingen bestand das Konsortium aus den folgenden Universitäten. Aus EU-Ländern nahmen neben Göttingen teil: Katholieke Universiteit Leuven (Belgien), Institut d'Etudes Politiques de Bordeaux (Frankreich), Eotvos Lorand University Budapest (Ungarn), Universita di Siena (Italien), Universidade de Coimbra (Portugal), University of Birmingham (Großbritanien); aus Russland: Institute of Europe of the Russian Academy of Sciences (Moscow), Institute of World Economy and International Relations (Moscow), Kuban State University, Perm State National Research University, National Research Tomsk State University, Udmurt State University (Izhevsk), Voronezh State University.

Der vorliegende Sammelband erfasst wesentlich Beiträge, die im Umfeld des Tagungsthemas der Konferenz auf der Katlenburg von Relevanz sind. Neben Beiträgen zur Identitätsfrage und zu Fragen deutsch-russischer Interaktion wurden besonders Beiträge zu den Russlanddeutschen in den Band aufgenommen. An ihnen zeigt sich in besonderer Prägnanz Fluch und Segen einer Existenz zwischen den Kulturen. Hier kann der Blick einzelnen Russlanddeutschen (wie dem letzten lutherischen Pastor von Tomsk) oder grundsätzlichen Überlegungen zur Geschichte und zum Selbstverständnis der Russlanddeutschen gelten. Umgekehrt werden Migrantenschicksale deutlich, die gerade deren Situation zwischen den Kulturen zum Teil tragisch verdeutlichen (Henry von Heiseler, Alexander Schmorell), die Wirkung russischer Kultur auf die deutsche erörtert etwa der Aufsatz zur Dostojewskij-Rezeption der dialektischen Theologen, während die studentische Arbeit zu Dostojewskijs Gotteslästerungsthematik im Großinquisitor ein Stück heutiger Rezeption bietet. Die Schlagwörter Märtyrer und Migranten belegen dann gegenwärtig die Gesellschaften in Deutschland und Russland unterschiedlich be-

wegende Tendenzen öffentlicher, bzw. kultureller Diskurse, deren direkte Vergleichbarkeit nicht von vornherein gegeben ist.

Zahlreiche Beiträge, die während des Projektes entstanden, gingen gezielter auf einzelne Aspekte der Fragestellungen ein, die in diesem Projekt in deutsch-russischer Kooperation angegangen werden sollten. Die Koordination des Göttinger Teilprojektes lag bei Stanislau Paulau, die Erstellung der Druckversion oblag Weishi Yuan, beide sind Mitarbeiter am Göttinger Institut und zugleich Doktoranden. Ihnen gebührt der Dank aller Beiträger. Der Sammelband zeigt gerade in seiner Disparatheit einerseits und in seinen thematischen Schwerpunkten andererseits auf, was es bei einem solchen Projekt, das stark auf Mobilitäten aufbaut, zu entdecken gab. Eine thematische Fokussierung und methodische Angleichung kamen im Laufe des Projekts immer mehr in den Blick und trugen dann bereits bei Folgeprojekten Früchte. Alle Beteiligten waren überrascht über die menschliche Offenheit zwischen deutschen und russischen Mitarbeitern am Projekt, die die Stimulanz schlechthin war, um zu fachlichen Berührungspunkten zu gelangen, die zunächst zwischen deutschen Theologen und russischen Politologen kaum zu erwarten gewesen war. Wer diesen Hintergrund mitliest, dem zeigt sich in den hier versammelten Beiträgen ein Teil der Ausgangspunkte für den wissenschaftlichen Dialog, der über vier Jahre das Göttinger Institut fast permanent mit den deutsch-russischen Fragen und Themen beschäftigt sein ließ. Sie zeugen davon, dass Europa ohne Russland nicht hinlänglich gedacht werden kann und Russland nicht ohne Europa.

Martin Tamcke
Göttingen, d. 11.12.2017

In Russland Faschisten, in Deutschland Russen – Russlanddeutsche zwischen den Kulturen

Ralph Hennings

Russische und deutsche Kultur stehen seit dem Mittelalter in einer regen Wechselbeziehung. Seit über dreihundert Jahren gibt es eine starke deutsche Minderheit in Russland, die sich vom 18. bis zum frühen 20. Jahrhundert stetig vergrößert hat. Man könnte meinen, diese Gruppe müsste der ideale Kulturmittler geworden sein. Das ist aber nicht so. Die Russlanddeutschen waren vielmehr Träger einer speziellen Hybridkultur. Ihre spezielle russisch-deutsche Mischkultur ist über lange Zeit gewachsen und erst im zwanzigsten Jahrhundert in Russland bzw. der Sowjetunion stark unter Druck geraten. Heute stehen Russlanddeutsche sowohl in Russland als auch in Deutschland unter einem starken Assimilationsdruck[1]. Ihre hybride Kultur löst sich auf. Das hängt damit zusammen, dass die Russlanddeutschen weder in Russland noch nach ihrer massenhaften Rückwanderung in Deutschland zu einer privilegierten oder auch nur besonders geachteten Gruppe geworden sind. Sie wurden vielmehr im 20. Jahrhundert zu Außenseitern gemacht und sind es bis heute geblieben. Welche Faktoren wirkten in diesem Prozess? Diese Frage kann im Wesentlichen nur historisch beantwortet werden. Sozial- und kulturwissenschaftli-

[1] Olga Kurilo, Russlanddeutsche als kulturelle Hybride. Schicksal einer Mischkultur im 21. Jahrhundert, in: Markus Kaiser / Michael Schönhuth (Hg.), Zuhause? Fremd? Migrations- und Beheimatungsstrategien zwischen Deutschland und Eurasien (Bibliotheca Eurasica 8), Bielefeld 2015, 67: „Durch die Assimilation der Russlanddeutschen sowohl in Russland als auch in Deutschland büßt die Mischkultur immer mehr ihre hybride Identität ein. Sie geht entweder in der russischen oder der deutschen Kultur auf."

che Fragestellungen müssen dabei aber mitbedacht werden, sonst erschöpft sich die Antwort auf diese Frage in einer erneuten Nacherzählung der russlanddeutschen Leidensgeschichte[2]. Deshalb beginne ich mit der Frage nach dem Misserfolg der russlanddeutschen Opfernarrative.

Warum sind die Russlanddeutschen eigentlich in Russland keine strahlenden Helden und in Deutschland keine „reinen" Opfer geworden?

Dass Russlanddeutsche zum Opfer der Diktaturen des 20. Jahrhunderts geworden sind, stellt heute kein Historiker ernsthaft in Frage. In der kollektiven Erinnerung Russlands und Deutschlands hingegen werden sie nicht als eine besonders beachtenswerte Opfergruppe wahrgenommen. Eine Erklärung dafür könnte darin liegen, dass das russlanddeutsche Opfernarrativ nie erfolgreich war; weder in der Sowjetunion und ihren Nachfolgestaaten noch in Deutschland. Das liegt unter anderem an den historischen Diskontinuitäten, denen die Russlanddeutschen als Gruppe in den Zeitläuften ausgesetzt waren[3]. Um in Russland ein erfolgreiches Opfernarrativ zu entwickeln und damit die russische Mehrheitsgesellschaft zu einer symbolischen oder gar materiellen Wiedergutmachung zu bringen, hätte es wohl eines heroischen Opfernarrativs bedurft. Anerkannte und respektierte Opfer sind in der russischen Erinnerungskultur immer Kämpfer, die ihr Leben, ihre Gesundheit oder ihr Glück hingeben[4]. In der Sowjetunion und ihren Nachfolgestaaten gelang es den Russlanddeutschen nicht, zum Beispiel die Deutschen in der Trudarmee zu ebensolchen Helden zu stilisieren, wie die Soldaten, die gegen das Dritte Reich gekämpft hatten, oder die russlanddeutschen Hungertoten des Holodomor oder der ersten Deportationsjahre mit den Hungertoten der Leningrader Belagerung zu parallelisieren.

---

[2] Darstellungen der Geschichte der Russlanddeutschen gibt es seit nunmehr dreißig Jahren in reicher Auswahl. Einen Überblick über die ältere Literatur geben Bibliographie: Detlef Brandes / Margarete Busch / Kristina Pavlović, Bibliographie zur Geschichte und Kultur der Russlanddeutschen Bd. 1 Von der Einwanderung bis 1917 (Schriften des Bundesinstituts für ostdeutsche Kultur und Geschichte 4) München 1994 und Detlef Brandes / Victor Dönninghaus, Bibliographie zur Geschichte und Kultur der Russlanddeutschen Bd. 2 von 1917 bis 1998 (Schriften des Bundesinstituts für ostdeutsche Kultur und Geschichte 13) München 1999. Aus der neueren Literatur herausgehoben seien wegen ihres beinahe enzyklopädischen Umfangs Gerd Stricker (Hg.), Rußland. Deutsche Geschichte im Osten Europas, Berlin 1997 sowie die jüngste Darstellung von György Dalos, Geschichte der Russlanddeutschen von Katharina der Großen bis zur Gegenwart, München 2014.

[3] Vgl. Reinhart Koselleck, Die Diskontinuität der Erinnerung, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 47 (1999), 213-222.

[4] Ein Beispiel dafür gibt Tat´jana Voronina, Vom Krieg auf Russisch. Die Erinnerung an die Leningrader Blockade in den Erinnerungen der Blockadeteilnehmer, in: K. Erik Franzen / Martin Schulze Wessel (Hg.), Opfernarrative. Konkurrenzen und Deutungskämpfe in Deutschland und im östlichen Europa nach dem Zweiten Weltkrieg (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 126), München 2012, 191-215.

Das Gefühl auch nach der Perestroika in Russland nicht gesehen, nicht gewürdigt und schon gar nicht mit einer Wiedergutmachung bedacht worden zu sein, gehört zu den Motiven, die die Massenauswanderung der Russlanddeutschen in die Bundesrepublik befeuert haben.

In der Bundesrepublik angekommen bemerkten die Russlanddeutschen, dass sie zwar rechtlich als Deutsche galten, von den Einheimischen aber als Ausländer wahrgenommen wurden. Sie fanden nicht einmal Eingang in die deutschen Opferdiskurse des ausgehenden 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts. Ihre Geschichte wurde zwar immer wieder erzählt, aber es gelang nicht, sie zu einem Teil der bundesdeutschen Erinnerungskultur werden zu lassen. Drei maßgebliche Faktoren dafür hat Martin Schulze Wessel ausgemacht:

> „In welchem Maße es Repräsentanten von Opfergruppen gelingt, ihre Geschichte öffentlich zu machen und daraus Ansprüche an die Mehrheitsgesellschaft zu formulieren, ist von vielen Faktoren abhängig: von der organisatorischen Verfasstheit der Opfergruppe, ihrem Zugang zu Medien und von der Akzeptanz des Paradigmas des passiven Opfers in der Mehrheitsgesellschaft“[5].

Die Russlanddeutschen verfügen in Russland mit der Gesellschaft „Wiedergeburt“, in Deutschland mit ihrer Landsmannschaft über gute organisatorische Voraussetzungen. In Deutschland gelang es ihnen aber nicht, das in den Medien vorherrschende Bild von den „Russen“ und den „problematischen Jugendlichen“ zugunsten des eigenen Opfernarrativs zu verändern. Das führte dazu, dass die Mehrheitsgesellschaft sie nicht als „passive Opfer“, sondern eher als nicht willkommene Zuwanderer wahrgenommen hat. Eine eindeutige Zuordnung der Russlanddeutschen zu den Opfern des Zweiten Weltkrieges ist nicht gelungen. Das wäre aber nach Schulz Wessel für ein überzeugendes Opfernarrativ die Voraussetzung gewesen:

> „Die Viktimisierung der Geschichte ist, zumindest in ihrer massenmedialen Verbreitung, mit einem Zwang zur Eindeutigkeit verbunden. Viel hängt also davon ab, ob die Gruppe, die Leid erfahren hat, als ‚würdiges Opfer' gilt, das die Aufmerksamkeit und das Mitgefühl der Gesellschaft verdient. Als ‚würdig' gelten Opfer, wenn sie im umfassenden Sinn unschuldig sind“.

[5] Dieses und das nächste Zitat von Martin Schulze Wessel, in: Martin Schulze Wessel, Einleitung, in: K. Erik Franzen / Martin Schulze Wessel (Hg.) Opfernarrative. Konkurrenzen und Deutungskämpfe in Deutschland und im östlichen Europa nach dem Zweiten Weltkrieg (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 126), München 2012, 3-4.

In diesem Sinne werden die Russlanddeutschen bis heute nicht als „würdige Opfer" wahrgenommen. Weder verfügen sie in Russland über den heroischen Nimbus der Kriegshelden, noch gelten sie in Deutschland als unschuldige Opfer. Wie konnte es dazu kommen? Um diese Frage zu beantworten, bedarf es eines Blicks in die Geschichte der nach Russland ausgewanderten Deutschen und der rückgewanderten Russlanddeutschen in Deutschland.

Antideutsche Ressentiments in Russland

Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts handelte es sich bei den Deutschen in Russland um eine sehr heterogene Gruppe, die in sehr unterschiedlichen Kontexten lebte. Gemeinsam war den Deutschen bis dahin nur, dass sie nicht zu den unterprivilegierten Gruppen des Russischen Reiches gehörten. Das änderte sich mit dem Aufkommen des russischen Nationalismus im 19. Jahrhunderts. Jetzt traten die unterschiedlichen Gruppen plötzlich als „die Deutschen" in den Blick. Ein Kriterium, das die älteren Einwanderer nach Russland aus ihrer Heimat gar nicht kannten. Von dort waren sie als „Hessen" oder „Württemberger", „Badener" oder „Pfälzer" lange vor der Gründung des Deutschen Reiches 1871 ausgewandert. Im Zuge des europäischen Nationalismus wurde für die Lage der Deutschen in Russland plötzlich ein Faktor bestimmend, der bis dahin in ihrem Alltagsleben keine Rolle gespielt hatte: Die außenpolitischen Beziehungen zwischen Russland und Deutschland. Das Deutsche Reich nahm in seiner Außenpolitik keine Rücksicht auf die Siedler in Russland. Für Bismarck galten sie als „russische Untertanen" und er betrieb eine Politik der strikten Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten Russlands[6]. Das führte dazu, dass in dem Maße, in dem Deutschland als politischer Konkurrent oder gar als Aggressor in den Blick kam, sich die Lebensbedingungen für die in Russland lebenden Deutschen verschlechterten.

Panslawismus

Dazu kam der seit Mitte des 19. Jahrhunderts wachsende Druck auf die Deutschen in Russland auf Grund der ethnischen Identifizierung der Nationalbevölkerung. Die Bewegungen des Panslawismus und des Panrussismus trugen dazu bei, ein Klima der Feindseligkeit gegen andersethnische Bürger zu schaffen, unter dem vor allem die Deutschen im Zarenreich zu leiden hatten. Für das Bild der Deutschen in der russischen Öffentlichkeit bestimmend waren die assimilierten Deutschen in den Städten, die es bis in hohe und höchste Positionen des russischen Reiches geschafft hatten. Argwöhnisch betrachtet wurde auch der große Landbesitz von

[6] Regina Römhild, Die Macht des Ethnischen: Grenzfall Russlanddeutsche (Europäische Migrationsforschung 2), Frankfurt a.M. u.a. 1998, 76.

Deutschen in Südrussland. In einer immer stärker nationalistisch aufgeheizten Atmosphäre entstand daraus das Bild einer expansiven „deutschen Macht“, die in Russland Fuß fasste[7]. In den russischen Medien wurde das als „deutsche Frage“ verhandelt. Dabei spielten Gedanken der „Stammeszugehörigkeit“ eine wesentliche Rolle. Russland verstand sich selbst als die führende Nation der Slawen. Es wurde eine Antipathie zwischen Slawen und Germanen postuliert, die angeblich die Beziehung zwischen Deutschen und Russen von Anfang schwierig machte[8]. Als Spitze dieser Bewegung erschien Zar Alexander III., der bei seiner Thronbesteigung 1881 verkündete: „Russland muss den Russen gehören!“ Das war durchaus in Richtung der Deutschen in Russland gemünzt. Sie hatten als größte nationale Minderheit im russischen Reich die Fremdenfeindlichkeit der Russen von nun an stellvertretend zu erleiden. Vorgeworfen wurde ihnen vor allem „Landhunger“, für den vor allen die Kolonisten in Südrussland als Beispiel dienten. Dieses Bild der Deutschen in Russland wurde durch imperialistische Töne im Deutschen Reich, wie sie zum Beispiel vom „Alldeutschen Verband“ verbreitet wurden, noch verstärkt. Die offizielle deutsche Politik gab sich allerdings zurückhaltend. Bismarck und der deutsche Botschafter in St. Petersburg waren sich darüber einig, dass „das Reich sich keine Mühe geben sollte, die Verbindung mit den Kolonisten aufrechtzuerhalten. [...] Wer sein Vaterland verläßt, darf nicht verlangen, daß es Anstrengungen mache, ihn zu schützen.“[9] Gegenüber Äußerungen etwa eines Juri Samarin, der eine Zentralisierung Russlands forderte, um die Fremden im eigenen Lande zu denationalisieren[10], kam dies einer Preisgabe der Deutschen an die nationalistischen Kräfte in Russland gleich. Die Deutschen in Russland mussten sich also den, von nationalistischen Tönen geprägten, Verhältnissen anpassen. Das rührte bis an ihre Sprache. Zum Teil verschwand Deutsch bereits jetzt als Sprache aus den Familien[11], zum Teil etablierte sich Zweisprachigkeit. Vor allem übten sich die Deutschen in Loyalitätsbekundungen. Sie erwiesen sich als treue Untertanen des Zaren und treue Bürger des Russischen Reiches. Schon im Krimkrieg (1853-

---

[7] Römhild (Anm. 6), 72-76.

[8] So schreibt 1889 N.Ja.Danilevskij: „Es geht darum, dass Europa uns nicht als seinesgleichen anerkennt. [...] Die Ursache dieser Erscheinung liegt tiefer. Sie liegt in den unerforschten Tiefen der Stammessympathien und –antipathien [...] Die germanischen aber mit den slavischen stoßen [...] einander ab“, zitiert nach: Frank Golczewski / Gertrud Pickham, Russischer Nationalismus. Die russische Idee im 19. und 20. Jahrhundert, Göttingen 1998, 182.

[9] Zitiert bei: Alfred Eisfeld, Die Rußland-Deutschen, München 1992, 70f.

[10] Juri Samarin vertrat die Einstellung, dass, wie die polnischen Bauern um ihres slawischen Wesens willen zu fördern wären, die nicht-slawischen Fremdkörper, wenn man sie nicht assimilieren konnte, bekämpft werden müssten. Vgl. Golczewski / Pickham (Anm. 8), 46.

[11] Vgl. den Artikel aus der Odessaer Zeitung vom 14.7.1889: „Es geht uns so wie Jungen, die man ins Wasser wirft, damit sie schwimmen lernen. Es scheint schrecklich, aber man gewöhnt sich daran. Und dann, was macht´s schließlich, wenn wir auch die deutsche Sprache ganz verlieren; daß darunter die Sittlichkeit leiden wird, fürchtet man nicht“ zitiert bei Dietmar Neutatz, Die „deutsche Frage“ im Schwarzmeergebiet und in Wolhynien (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa 37), Stuttgart 1993, 341.

56) hatten die südrussischen Kolonisten voller patriotischer Begeisterung Verpflegung, Quartiere und Pferde zur Verfügung gestellt. Seit 1874, nachdem die ursprünglich zugesagte Befreiung der deutschen Kolonisten von der Wehrpflicht aufgehoben wurde, kämpften Deutsche in allen Kriegen der russischen Armee. Im Ersten Weltkrieg kämpften zum ersten Mal Russland und Deutschland unmittelbar gegeneinander. Das führte zu einer weiteren antideutschen Welle in der russischen Politik[12]. Am 18.8.1914 wurde die deutsche Sprache in der Öffentlichkeit verboten. 1915 mussten die deutschen Zeitungen ihr Erscheinen einstellen. Im gleichen Jahr erfolgte Umsiedlung von „wenig verlässlichen" Volksgruppen im Hinterland der Front. Das traf mit voller Härte die deutschen Siedler in Wolhynien. Die „Liquidationsgesetze" vom 2.2.1915 gaben die rechtliche Grundlage dafür, Deutsche und Juden in einem 150 km breiten Streifen entlang der Westgrenze Russlands zu enteignen und ins Landesinnere zu deportieren. Wenig später wurden deutsche Geschäfte und Wohnungen in Moskau geplündert[13]. Die antideutschen nationalistischen Ressentiments schlugen hohe Wogen[14], obwohl ca. 250.000 Deutsche an der Kaukasusfront in der zaristischen Armee kämpften. Unter dem Eindruck des verlustreichen Krieges kam es schließlich zur russischen Revolution von 1917. Damit wurde eine bereits am 17.2.1917 beschlossene Ausdehnung der „Liquidationsgesetze" auf die übrigen deutschen Siedlungsgebiete ausgesetzt. Nach der Machtübernahme der Bolschewiki wurde am 3.3.1918 der Separatfriede mit Deutschland geschlossen. Danach begann die Umwandlung Russlands in die Sowjetunion. Die Folgen, die das für die Deutschen in Russland haben sollte, waren zunächst noch nicht abzusehen. Aber am Ende des Ersten Weltkrieges waren „die Deutschen" in Russland als besondere, eher negativ konnotierte, ethnische Gruppe fest im Bewusstsein der russischen Gesellschaft etabliert.

[12] Vgl. dazu den Abschnitt über den Ersten Weltkrieg und die russische Revolution in Gerd Stricker, Rußland 1914 bis 1945 – ein Überblick, in: Gerd Stricker (Hg.), Rußland. Deutsche Geschichte im Osten Europas, Berlin 1997, 112-118.

[13] Vgl. dazu Ludmilla Gatagowa, „Chronik der Exzesse": Die Moskauer Pogrome von 1915 gegen die Deutschen, in: Karl Eimermacher / Astrid Volpert (Hg.), Verführungen der Gewalt. Russen und Deutsche im Ersten und Zweiten Weltkrieg (West-östliche Spiegelungen N.F. 1), 2005, 1085-1112.

[14] Römhild (Anm. 6), 83: „Damit hatte die antideutsche Stimmung am Ende des russischen Zarenreiches ihren vorläufigen Höhepunkt erreicht. Aus der zuvor noch protegierten und privilegierten Sonderstellung der Deutschen in Rußland ist nun eine ethnische Außenseiterrolle geworden, ganz im Sinne derjenigen, die die Präsenz der Deutschen generell als ‚Deutschenherrschaft' im nationalistischen Interesse zuspitzen und überbewerten wollten."

Sowjets und Faschisten

Die sowjetische Zeit brachte für die Russlanddeutschen Elend und Glanz[15]. Die Entstehung der zu einem Mythos geworden „Wolgarepublik“ ist ebenso ein Ergebnis sowjetischer Politik wie die Deportation aller Russlanddeutschen zu Beginn des Zweiten Weltkrieges. Dazwischen liegen die unruhigen Jahre, in denen sich die Sowjetherrschaft etablierte und ihre ersten großen Experimente zur radikalen Gesellschaftsveränderung vornahm. Zu den ersten Amtshandlungen der Sowjetregierung gehört die im November erlassene „Deklaration der Rechte der Völker Russlands“, darin wurde den Völkern und ethnischen Minderheiten Russlands gleiche Rechte eingeräumt, darunter auch das Recht auf „freie Selbstbestimmung bis zur Abtrennung und Bildung eines selbständigen Staates“[16]. Lenin sah in diesem Zugeständnis nationaler Selbstbestimmung einen Schritt auf dem Weg zur Vereinigung des Proletariats, der über die „Verschmelzung der Nationen“ schließlich zur „künftigen sozialistischen Einheit der gesamten Welt“ führen sollte[17]. Aus diesen Gedanken entstand 1922 die Sowjetunion, in der allerdings die Kommunistische Partei und die zentralistisch ausgerichteten Strukturen den föderativen Gedanken konterkarierten. Während dieser Zeit herrschten im „Kriegskommunismus“ unbeschreibliche Zustände. Die Landwirtschaft brach zusammen und in der Hungersnot von 1921 verhungerten mehr als 5 Millionen Menschen. Der Klassenkampf wurde von Arbeitslosen aufs Land getragen. „Kulaken“, die Großbauern, waren ihr erstes Ziel. Da die meisten der Großgrundbesitzer zu diesem Zeitpunkt bereits geflohen, erschossen oder selbst verarmt waren, musste für den „Klassenkampf“ ein anderer Feind gefunden werden. Die kleinen und mittleren Bauern, die zäh an ihrem Eigentum festhielten, wurden jetzt erstmals zum Feindbild. Zu dieser Gruppe gehörten die meisten der verbliebenen Deutschen. Die „Neue ökonomische Politik“ der Zwanziger Jahre bescherte den deutschen Bauern noch eine gewisse Ruhe. Es begannen jetzt aber, seit Stalin 1922 Parteisekretär wurde, die ersten „Säuberungswellen“, in denen er alle innerparteilichen Konkurrenten beseitigte. Ebenso wurden schon seit 1918 alle Kirchen von den Kommunisten bekämpft. Orthodoxe, katholische und evangelische Geistliche waren die ersten Ziele der Kirchen- und Christenverfolgung[18]. Kirchen wurden geschlossen und zweckent-

[15] Zum gesamten Komplex des sowjetischen Umgangs mit nationalen Minderheiten in der Zwischenkriegszeit vgl.: Victor Dönninghaus, Minderheiten in Bedrängnis. Sowjetische Politik gegenüber Deutschen, Polen und anderen Diaspora-Nationalitäten 1917-1938 (Schriften des Bundesinstituts für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa 35), München 2009.

[16] Römhild (Anm. 6), 86.

[17] Römhild (Anm. 6), 87f.

[18] Wie viele allein der evangelischen Pastoren in diesen Jahren getötet oder verschleppt wurden und welche kirchliche Tradition damit zerstört wurde, weist das Nachschlagewerk von Erik Amburger nach: Erik Amburger, Die Pastoren der evangelischen Kirchen Rußlands vom Ende des 16. Jahrhunderts bis 1937, Lüneburg / Erlangen 1998.

fremdet, Geistliche erschossen oder in Arbeitslager gesteckt, kirchliche Strukturen, Ausbildungsstätten und Schulen zerschlagen.

In der Selbstwahrnehmung der Deutschen in Russland wurde die Gefahr, die ihnen drohte, verharmlost. Das spiegelt sich in einem Bericht, den der deutsche Konsul in Odessa 1926 gab:

> „Vom Bolschewismus will der deutsche Bauer nichts wissen. Er spottet über die Begriffe Kulaki, Mittelbauern und Dorfarmen – Unterschiede, die nach seiner Meinung in deutschen Kolonien überhaupt nicht bestehen – und lacht über die Bemühungen, die Dorfjugend für die Bestrebungen der ‚Pioniere' und des ‚Comsomol' [sic] zu gewinnen. Die Jugend ist bei der Straffheit der Familiendisziplin den neuen Ideen gar nicht oder wenig zugänglich"[19].

Es gab entgegen dieser Darstellung eine ganze Reihe von aktiven Kommunisten unter den Russlanddeutschen, sowohl in der Wolgarepublik als auch in den anderen Siedlungsgebieten. 1928 endete die „Neue ökonomische Politik" in der Zwangskollektivierung und als dann Stalin 1929 die „Liquidierung des Kulakentums als Klasse" forderte, brach der nackte Terror auch gegen die deutschen Bauern los. Viele versuchten nun auszuwandern, aber nur wenigen gelang es, aus der Sowjetunion nach Kanada zu entkommen. Deutschland wollte die Russlanddeutschen nicht aufnehmen. Das Religionsgesetz aus demselben Jahr und die Schauprozesse gegen die Geistlichen brachten das religiöse Leben außerhalb der Familien völlig zum Erliegen. Damit wurde auf der einen Seite ein Spezifikum der Russlanddeutschen zerstört, nämlich ihr intensives gemeinschaftliches kirchliches Leben, auf der andern Seite wurde aber eine tiefe individuelle Frömmigkeit herausgefordert, die bei vielen zu einer festen Verbindung der Bestimmungen „deutsch sein" und „Christ sein" führte[20].

---

[19] Bericht des deutschen Konsuls in Odessa an das Auswärtige Amt vom 11.9.1926. Zitiert bei Detlef Brandes, Die „Neue ökonomische Politik" in: Gerd Stricker (Hg.), Rußland. Deutsche Geschichte im Osten Europas, Berlin 1997, 174.

[20] Viktor Krieger, Bundesbürger russlanddeutscher Herkunft. Historische Schlüsselerfahrungen und kollektives Gedächtnis, Berlin 2013, 120-122: „Trotz massiver atheistischer Propaganda und zunehmender Verfolgung und Diskriminierung von Gläubigen hielt die Mehrheit der deutschen Bevölkerung bis zum Kriegsausbruch an ihrem katholischen oder protestantischen Selbstverständnis fest. In die Anfang 1937 durchgeführte Volkszählung wurde zum ersten und letzten Mal die Frage nach der Glaubenszugehörigkeit aufgenommen. Wenn auch ihre Ergebnisse in dieser Hinsicht [Gefahr der atheistischen Verfälschung, R.H.] mit Vorsicht zu genießen sind, so bleibt immerhin festzuhalten: Mehr als zwei Drittel der Deutschen im Alter von über 16 Jahren bezeichneten sich als religiös. […] Ende der 1930er Jahre hörte die Kirche auf, als Institution zu existieren. Die meisten Gemeindeglieder hatten sich aus Furcht vor staatlichen Repressionen ins Private zurückgezogen. Die Traditionen der protestantischen Brüderschaften [Brüdergemeinden, R.H.] erloschen dagegen nie gänzlich; sie überlebten die Deportation und sogar das Zwangsarbeitslager: Das aktive Wirken der zahlreichen deutschen Gebets- und Brüderkreise setzte auch nach dem Krieg, vor allem nach der Aufhebung der Sonderkommandantur, ein sichtbares Zeichen der geistigen Unabhängigkeit und des religiösen Behauptungswillens der Russlanddeutschen".

Die antideutsche Stimmung in Russland wurde in den dreißiger Jahren weiter auf die Russlanddeutschen übertragen. Seit 1932 wurde für sie die Angabe „deutsch" im sowjetischen Inlandspass eingetragen. Das ermöglichte die 1934 angelaufene Erfassung aller „Personen deutscher Nationalität", die insgeheim der Konspiration mit dem faschistischen Deutschland verdächtigt wurden[21]. Von 1934-1938 gingen NKWD und Partei mit unglaublicher Härte und Gemeinheit gegen die Deutschen vor[22]. Sie wurden der antisowjetischen Agitation bezichtig, der Sabotage, der Spionage oder als „Volksfeinde", „sozial-fremde" und „moralisch-korrupte Elemente" aus der Partei ausgeschlossen, verbannt, zu Gefängnis und Strafarbeitslager verurteilt. Alle Siedlungsgebiete der Deutschen in Russland hatten unter diesem Terror zu leiden.

Der Zweite Weltkrieg

Der Überfall Hitlers auf die Sowjetunion am 22.6.1941 leitete eine neue Epoche in der Geschichte der Russlanddeutschen ein. Die Sowjets befürchteten – wohl nicht ganz zu Unrecht – eine Zusammenarbeit der Russlanddeutschen mit den deutschen Truppen in den eroberten Gebieten. Durch den rasanten Vormarsch der Deutschen mussten Deportationen schnell und flächendeckend sein, um Erfolg zu zeitigen. Für manche Gebiete in Russland war es dafür zu spät, weil sie bereits von der Wehrmacht besetzt waren, bevor die sowjetische Regierung reagieren konnte. Den Beginn der systematischen Deportation der Deutschen als gesamter Volksgruppe machte die Krim am 20.8.1941. Dann wurde die Wolgarepublik durch das Dekret vom 28.8.1941 in die Deportation getrieben. Vom 3.-20.9. wurden ca. 360.000 Personen deutscher Nationalität vertrieben. Ohne Vorbereitungszeit, ohne eine Möglichkeit zur Gegenwehr wurden die Menschen in Viehwaggons verfrachtet und nach Kasachstan und Sibirien gebracht. Hunger, Krankheit und Durst forderten auf der Bahnfahrt hohe Opfer. In den Verbannungsgebieten gab es keine vorbereiteten Unterkünfte. Die ansässigen Einwohner waren mit der Aufnahme der vielen Deportierten völlig überfordert[23].

Die Deportation hatte nicht nur den Verlust der Heimat, des Vermögens, der Selbstverwaltungsstrukturen, Leid, Krankheit und Tod zur Folge, sondern auch das Entstehen einer neuen Wahrnehmung der Deutschen in der Sowjetunion: Sie wurden von nun an komplett mit dem faschistischen Aggressor identifiziert und

[21] Römhild (Anm. 6), 117.

[22] Vgl. dazu auch die gesamte Darstellung bei Idmar Biereigel / Christian Böttger / Günter Dittrich / Wolfgang Förster, Die Deutschen in Rußland – der leidvolle Schicksalsweg einer ethnischen Minderheit, Teil 3 (1917-1945), Berlin 2000.

[23] Vgl. dazu die konzise Beschreibung von Nina Waschkau, Arbeitsarmee und Sondersiedlung. Das Schicksal der Rußlanddeutschen 1941-1945, in: Karl Eimermacher / Astrid Volpert (Hg.), Verführungen der Gewalt. Russen und Deutsche im Ersten und Zweiten Weltkrieg (West-östliche Spiegelungen N.F. 1), 2005, 939-967.

galten von nun an nicht mehr nur als Deutsche, sondern – völlig unabhängig von der politischen Einstellung – allesamt als „Faschisten"[24]. Das – negativ konnotierte – ethnische Kriterium „Deutsche", das bereits in der Zeit des Ersten Weltkrieges in Russland entstanden war, wurde jetzt verhängnisvoll von einem politischen Kriterium, dem Faschismus, überlagert. Zugleich entstand noch etwas, das es zuvor so nicht gegeben hatte: Eine durch Zwang herbeigeführte Vereinigung sämtlicher Russlanddeutschen im System der Sondersiedlungen[25]. Die meisten Russlanddeutschen wurden dadurch in der so genannten Trudarmija zu Arbeitssklaven der Sowjetunion. Sie bauten währende des Krieges neue Fabriken, Schienenstränge, Städte in den unwirtlichsten Gegenden Sibiriens, sie schlugen Holz und gruben nach Kohle oder Erz. Sie unterstanden der Verwaltung des GULAG-Systems und wurden systematisch ausgebeutet, bzw. durch Arbeit vernichtet. Das Ende des Krieges veränderte diese unmenschlichen Bedingungen nicht sofort. Die Russlanddeutschen blieben bis 1956 der so genannten Spezial-Kommandantur unterstellt und durften die ihnen zugewiesen Wohnorte nicht verlassen.

Nachkriegszeit

Als Sondersiedler, Trudarmisten[26] und Menschen unter der Kommandantura waren die Deutschen während und nach dem Kriege weiterhin einer neurotisch anmutenden Verfolgung durch die Sowjetbehörden ausgesetzt[27]. Ihre Lebensbedin-

---

[24] Dalos (Anm. 2), 167: „Der verhängnisvolle Zusammenhang zwischen dem Schicksal der ‚Deutschrepublik' [d.i. die Wolgarepublik, R.H.] und dem Aufstieg des Dritten Reichs manifestierte sich in der zunehmenden Identifizierung aller deutschstämmigen Klassengegner nicht als Kulaken und Trotzkisten, sondern direkt als ‚Faschisten', als Agenten des Nationalsozialismus".

[25] Dalos (Anm. 2), 201: „Überhaupt geschah mit dieser Massenausweisung etwas Beispielloses: die beinahe vollkommene Zerstörung einer Sozialstruktur. Parteisekretäre und Parteimitglieder, Fabrikdirektoren und Hilfsarbeiter, Akademiemitglieder und Friseure, fanatische Atheisten und bigotte Geistliche wurden zu einer homogenen grauen Masse, deren Kitt ihre ethnische Zugehörigkeit war. Auch das Herkunftsgebiet – die Krim, der Kaukasus, das Wolgagebiet, die Ukraine, die Städte Leningrad und Moskau – spielte keine Rolle mehr. Es entstand ein merkwürdiges Deutschtum, ein Volk, aber keine Nationalität im Sinne der sowjetischen Gesetze – ein Volk, dessen Heimat statt der geographischen die imaginäre Bezeichnung ‚spezposelenije', Sondersiedlung, trug". Vgl. dazu auch die Einschätzung von Rita Sanders, Zwischen transnationaler Verstörung und Entzauberung. Kasachstandeutsche Heimatkonzepte, in: Markus Kaiser / Michael Schönhuth (Hg.), Zuhause? Fremd? Migrations- und Beheimatungsstrategien zwischen Deutschland und Eurasien (Bibliotheca Eurasica 8), Bielefeld 2015, 298-299: „Dieses kollektive Trauma hat möglicherweise zum ersten Mal in der Geschichte der Russlanddeutschen ein Bewusstsein dafür entstehen lassen, eine ethnisch markierte Gruppe zu sein".

[26] Eine neue, präzise, auf russischen Archivalien beruhende Darstellung der Sondersiedlung und der Arbeitsarmee (Trudarmija) bietet Nina Waschkau, Arbeitsarmee und Sondersiedlung. Das Schicksal der Rußlanddeutschen 1941-1945, in: Karl Eimermacher / Astrid Volpert (Hg.), Verführungen der Gewalt. Russen und Deutsche im Ersten und Zweiten Weltkrieg (West-östliche Spiegelungen N.F. 1), 2005, 939-967.

[27] Vgl. die Beschreibungen der zum Teil mit absurden Begründungen geführten Prozesse gegen Russlanddeutsche, die bereits in den Lagern lebten und dort bespitzelt und denunziert wurden, bei Viktor Krieger, Patrioten oder Verräter? Politische Strafprozesse gegen Rußlanddeutsche 1942-1946,

gungen waren mindestens so schlimm wie die der übrigen GULAG-Insassen, sie waren aber zusätzlich dem grundsätzlichen Verdacht der Kollaboration mit Hitler ausgesetzt und auch nach dem Kriegsende blieben sie die „Fritzen“ oder die „Faschisten“[28]. Diese kollektive Verunglimpfung führte dazu, dass nicht einmal nach dem Ende der Kommandantura 1956, die Russlanddeutschen für ihre Leistungen im Krieg, nämlich ihre Arbeit in der Trudarmija, anerkannt wurden. Sie blieben ausgegrenzt bzw. einen starken Assimilationsdruck der sowjetischen Mehrheitsgesellschaft ausgesetzt. Dazu kommt, dass das Schicksal der Russlanddeutschen seit 1941 hinter dem Ural spielte und damit der westlichen Öffentlichkeit weitgehend verborgen blieb und auch in der sowjetischen Öffentlichkeit keine Rolle spielte[29]. Auch die deutsche Sprache, deren Gebrauch in der Öffentlichkeit weiterhin verboten war, wurde als die Sprache der Faschisten diskreditiert[30]. Zusammen mit der Zerstreuung der russlanddeutschen Familien durch Sondersiedlung, Trudarmija und Kommandantura führte das auch dazu, dass viele junge Russlanddeutsche in den fünfziger und sechziger Jahren Ehepartner aus anderen sowjetischen Ethnien (vorwiegend Russen) heirateten und damit den Sprach- und Kulturverlust weiter vorantrieben. Die Kinder aus diesen Ehen fügten sich dadurch dann relativ bruchlos in die sowjetische Gesellschaft ein[31]. Diese Entwicklung sollte ihnen später bei der Aussiedlung nach Deutschland zum Nachteil gereichen, als eines der Kriterien

in: Karl Eimermacher / Astrid Volpert (Hg.), Verführungen der Gewalt. Russen und Deutsche im Ersten und Zweiten Weltkrieg (West-östliche Spiegelungen N.F. 1), 2005, 1113-1160.

[28] Viktor Krieger, Bundesbürger russlanddeutscher Herkunft. Historische Schlüsselerfahrungen und kollektives Gedächtnis, Berlin 2013, 159: „Dabei schürte die offizielle Erinnerungspolitik [an den Großen Vaterländischen Krieg] zwangsläufig die offene und unterschwellige Germanophobie: Von Kindesbeinen an wurde dem Sowjetmenschen in unzähligen wissenschaftlichen und populären Büchern, literarischen Schriften, Beiträgen in Zeitungen und Zeitschriften, zahlreichen Kunstwerken, Fernsehsendungen und Filmen, Theaterstücken, persönlichen Begegnungen mit Kriegsteilnehmer etc. das überwiegend negative Bild der Deutschen bzw. der Geschichte Deutschlands vermittelt. ‚Deutsch‘ setzte man praktisch mit ‚faschistisch‘ gleich. Als Vertreter der Nation, die gegen die Sowjetunion den langjährigen, verlustreichen Krieg entfesselt hatte, mussten die Russlanddeutschen besonders schwer unter den moralischen und psychischen Folgen leiden […] mussten […] stellvertretend für die […] Verbrechen des Dritten Reiches büßen, sich antideutsche Ressentiments ihrer Nachbarn, Kollegen oder Vorgesetzten gefallen lassen und mit der staatlichen Diskriminierungspolitik im sozialen, politischen und kulturellen Bereich rechnen“.

[29] Dalos (Anm. 2), 211: „Das Spezifische am sowjetdeutschen Leid bestand jedoch darin, dass es im tiefen Hinterland geschah und daher nicht wahrgenommen wurde. Und diejenigen, die doch etwas von Deportation und Zwangsarbeit erfahren hatten, betrachteten diese Gewaltakte bestenfalls als eine mit den Sachzwängen des Krieges einhergehende Notwendigkeit oder gar als eine begründete Maßnahme gegen die Helfershelfer Hitlers während der deutschen Okkupation.“

[30] Vgl. Dmitri Steiz, Vertraute Fremdheit – fremde Heimat. Deutsche Sprache und soziale Integration russlanddeutscher Spätaussiedler in Geschichte und Gegenwart, Marburg 2011, 39.

[31] Vgl. Niklas Radenbach / Gabriele Rosenthal, „Ich versteh das immer noch nicht.“ Belastende Vergangenheiten und brüchige Zugehörigkeiten von Deutschen aus der ehemaligen Sowjetunion, in: Markus Kaiser / Michael Schönhuth (Hg.), Zuhause? Fremd? Migrations- und Beheimatungsstrategien zwischen Deutschland und Eurasien (Bibliotheca Eurasica 8), Bielefeld 2015, 27-52, hier 33: „dass sich insbesondere unter den 1950er und 60er Jahrgängen nicht wenige in einem beträchtlichen Grad mit dem sowjetischen Sozialismus identifizierten.“

für die Anerkennung als Spätaussiedler in der Überprüfung der Weitergabe der Muttersprache in der Familie bestand.

Die Stellung der Bundesrepublik zu den Russlanddeutschen

Die Bundesrepublik Deutschland ist Rechtsnachfolger des Deutschen Reiches. Damit übernahm sie auch das Staatsbürgerrecht des Reiches (RuStAG von 1913). Das Prinzip des *jus sanguinis* wurde beibehalten und die deutsche Staatsangehörigkeit blieb dadurch vererbbar. Das Bundesvertriebenengesetz vom 19.5.1953 schuf den Rechtsstatus der „Aussiedler" neben den Vertriebenen und Flüchtlingen. Das 1. Staatsangehörigkeitsregelungsgesetz vom 22.2.1955 sprach den in Polen und der Ukraine eingebürgerten „Volksdeutschen" die deutsche Staatsangehörigkeit zu und legte damit die Grundlage für die großflächige Anerkennung der Russlanddeutschen als deutsche Staatsbürger[32].

Zu diesen gesetzlichen Regelungen in der Bundesrepublik kam es durchaus aus nicht nur humanitären, sondern vor allem aus politischen Gründen, im „Kalten Krieg" diente das Schicksal der Russlanddeutschen als Beweis für die Bösartigkeit des Sowjetregimes. Um vielen Opfern des Sowjetsystems die Aufnahme im „freien Westen" ermöglichen zu können, wurden die gesetzlichen Regelungen so weit gefasst. Man verfuhr so in dem Glauben, dass es sich um ein zahlenmäßig kleines und auf die Nachkriegszeit begrenztes Phänomen handele[33]. Von 1950 bis 1986 kamen insgesamt kaum 100.000 Aussiedler aus der Sowjetunion in die Bundesrepublik, die problemlos integriert werden konnten[34].

Russlanddeutsche nach dem Ende der Kommandantura (1956) in der Sowjetunion

Nach dem Ende der Sondersiedlung und der Kommandantura konnten deutsche Familien in der Sowjetunion wieder zusammenfinden. Familienverbände und ehemalige Dorfgemeinschaften versuchten an einem Ort zusammenzuziehen. Das gelang vor allem auf dem Lande. Bevorzugte Siedlungsgebiete wurden Südsibirien und das klimatische noch etwas angenehmere Kasachstan. Es bildeten sich erneut beinahe rein deutsche Dörfer. Dennoch ist die Zeit der 1960er bis 1980er Jahre

[32] Heinz Ingenhorst, Die Rußlanddeutschen. Aussiedler zwischen Tradition und Moderne, Frankfurt am Main / New York, 1997, 76-77.

[33] Vgl. Ingenhorst (Anm. 35), 86-89.

[34] Zum durchaus komplizierten Verhältnis dieser „Früh-Aussiedler" zu den „Spät-Aussiedlern", die nach 1987 in die Bundesrepublik gekommen sind, vgl. Maria Savoskul, Russlanddeutsche in Deutschland: Integration und Typen der ethnischen Selbstidentifizierung, in: Sabine Ipsen-Peitzmeier / Markus Kaiser (Hg.), Zuhause fremd – Russlanddeutsche zwischen Russland und Deutschland (Bibliotheca Eurasica 3), Bielefeld 2006, 197-221 hier 212.

zugleich eine Zeit des Kulturverlustes der Deutschen. Vor allem der Verlust des Deutschen als Muttersprache ist seit den siebziger Jahren nachweisbar. Das geschah auf zweierlei Weise, zum Teil durch den Kampf der Sowjetunion gegen das Deutsche, das als Sprache der Faschisten diskreditiert war[35], und durch die Durchmischung der Deutschen mit Angehörigen anderer Völkerschaften in den urbanen Regionen der Sowjetunion[36]. Im Endeffekt brach die Weitergabe des Deutschen als Muttersprache in den Familien ab. Der Rückgang des Deutschen war schon in den 70er Jahren statistisch nachweisbar[37].

Es gab aber auch retardierende Elemente, die der Erosion des Deutschen als Muttersprache entgegenwirkten. Geschlossene deutsche Siedlungen bildeten oft eine Art „Sprachinsel", in der ihr russlanddeutscher Dialekt die Binnensprache der Dorfbewohner war und das Russische nur im Verkehr mit Außenstehenden und Behörden benutzt wurde, was in etwa der Vorkriegssituation in den traditionellen Siedlungsgebieten entsprach.

Die Rolle des christlichen Glaubens

Ein weiter retardierender Faktor für die Sowjetisierung der Russlanddeutschen war der christliche Glaube[38]. Er ließ sie nicht nur gegen den Atheismus eintreten und Formen des Glaubenslebens im Untergrund oder der ethnischen Insellage finden, sondern sorgte auch für den Spracherhalt, da der christliche Glaube für die Russlanddeutschen zumeist mit der deutschen Sprache[39] und der Identität als „Deutsche" verbunden war[40].

---

[35] Steiz (Anm. 32), 41: „Der staatliche Kampf gegen die Kultur der Sowjetuniondeutschen richtete sich primär gegen die deutsche Sprache als identitätsstiftendes Moment und die Schulausbildung. Das Deutsche war als Sprache der Nationalsozialisten ‚deklassiert' und tabuisiert. Für die Russlanddeutschen war ihr Gebrauch sehr erschwert; einem großen Teil der sowjetischen Bevölkerung war die deutsche Sprache tief verhasst. Jeglicher Deutschunterricht wurde in den Schulen abgeschafft. Die Zulassung zu weiterführenden (Hoch-) Schulen wurde den Deutschen in den meisten Fällen untersagt".

[36] Steiz (Anm. 32), 50: „Mit zunehmender zeitlicher Distanz zum Zweiten Weltkrieg näherte sich der Lebensstil der Deutschen in der Sowjetunion dem der dominanten Nation an, wobei die auf traditionelle Kultur und Sprache ausgerichtete Lebensform tendenziell in den Hintergrund trat. Die Assimilation der Russlanddeutschen wurde dadurch intensiviert, dass – primär in den Städten, doch auch in den Dörfern mit einem hohen Abteil russischer Bevölkerung – die staatlich gelenkte Erziehungspolitik der Russifizierung der deutschen Jugendlichen mit wachsendem Nachdruck betrieben wurde".

[37] Dalos (Anm. 2), 249: „Die junge Generation verlernte zunehmend die deutsche Sprache. Laut nüchternen statistischen Angaben sank zwischen 1970 und 1979 der Anteil derjenigen, die Deutsch als ihre Muttersprache bezeichneten von 66,8 auf 57 Prozent [der ca. 2 Millionen Sowjetdeutschen, R.H.]".

[38] Vgl. Steiz (Anm. 32), 51, Anm. 139.

[39] Viktor Krieger, Bundesbürger russlanddeutscher Herkunft. Historische Schlüsselerfahrungen und kollektives Gedächtnis, Berlin 2013, 126-127: „In der stark deutschfeindlichen Stimmung der Gesellschaft, die in der Nachkriegszeit herrschte, boten die Glaubensgemeinschaften den einzigen Ort der Geborgenheit nicht nur für religiöse Menschen, sondern auch für solche, die vorher in Be-

Hier zeigten sich auch nach über vierzig Jahren Kommunismus noch konfessionelle Grenzen im Christentum. Die Orthodoxie war russischsprachig, neuere freikirchliche Missionsbewegungen waren es auch, die hergebrachten Konfessionen und Frömmigkeitsstile der Russlanddeutschen waren hingegen deutsch formuliert[41]. Das kann man zum Beispiel an der Verbreitung der alten deutschen Predigtbücher sehen, die zur sonntäglichen Andacht in fast allen evangelischen Gemeinden der Sowjetunion gebraucht wurden[42], ebenso an der überwiegend handschriftlichen Überlieferung des deutschen Liedgutes.

In dieser Gemengelage aus Deutsch- und Christsein entstand in der Erfahrung der religiösen und ethnischen Unterdrückung eine Sehnsucht nach dem „Reich", die ebenso doppelt gelagert ist. Zur typischen Frömmigkeit – zumindest der evangelischen Russlanddeutschen gehörte die sich aus der Offenbarung des Johannes speisende Hoffnung auf das Kommen des Gottesreiches, das das Reich des „Satans" zerstört, mit dem die Sowjetu nion identifiziert wurde. Zugleich sehnte man

kenntnisfragen eher indifferent gewesen waren. Als Gemeindeglied trotze man bewusst sowjetischer Ideologie, kommunistischer Moral, atheistischer Erziehung, sprachlicher Russifizierung und rücksichtloser Assimilierung."

[40] Vgl. Vladimir Ilyin, Religiosität als Faktor für die Immigrationspraxis ethnischer Deutscher in die Bundesrepublik Deutschland, in: Sabine Ipsen-Peitzmeier / Markus Kaiser (Hg.), Zuhause fremd – Russlanddeutsche zwischen Russland und Deutschland (Bibliotheca Eurasica 3), Bielefeld 2006, 275-304, hier 281: „Beide Felder, das ethnische und das religiöse, waren oft eng miteinander verflochten: Auf der einen Seite drängte die Sorge um die Reproduktion der Ethnizität die Deutschen zu ‚ihrer' Religion; auf der anderen Seite forderte die Angst um die Erhaltung des ‚wahren Glaubens' die Reproduktion der deutschen Ethnizität. Je mehr sich der Einzelne als Deutscher fühlte, desto wahrscheinlicher war er Angehöriger einer der ‚deutschen' Konfessionen".

[41] Gerald Gredinger, Bedeutung der Religion für den Identifikations- und Migrationsprozess, in: Markus Kaiser/Michael Schönhuth (Hg.), Zuhause? Fremd? Migrations- und Beheimatungsstrategien zwischen Deutschland und Eurasien (Bibliotheca Eurasica 8), Bielefeld 2015, 91-105, hier 98, weist in seiner 2010 entstandenen plurinationalen Untersuchung nach, dass diese Zuordnungen bei Russlanddeutschen auch heute noch, sowohl in den Nachfolgestaaten der Sowjetunion wie in Deutschland, gelten: „Es zeigt sich jedoch, dass die Konfession nicht ganz außer Acht gelassen werden darf, wenn die Verbundenheit mit Russland und Deutschland mit in die Analyse einfließt und auf einen Zusammenhang mit Konfession getestet wird. Es verhält sich so, dass die Orthodoxen mit 55% im Vergleich zu den anderen Konfessionen sich tendenziell am stärksten mit Russland verbunden fühlen, während die Lutheraner sich zu 66% mit Deutschland verbunden fühlen und damit die am meisten herausragende Subgruppe darstellen. Dieses Ergebnis lässt sich dahingehend interpretieren, dass auch heute noch in bestimmten Kontexten orthodox eine russische und evangelisch eine deutsche Konnotation besitzt."

[42] Vgl. Ralph Hennings, Die prägende Kraft der Predigtbücher für die Frömmigkeit der Russlanddeutschen, in: Freikirchenforschung 16 (2007), 66-83.

sich auch nach dem „Reich“ der Vorfahren, nach Deutschland, von dem oft ein völlig idealisiertes Bild gezeichnet wurde[43].
Die Sehnsucht ins Reich der Vorfahren zu gelangen, blieb für die Deutschen in der Sowjetunion lange Zeit unerfüllbar. Das änderte sich erst mit der Politik von Glasnost und Perestroika am Ende der 80er Jahre. Der „eiserne Vorhang“ wurde für die Deutschen in Russland durchlässig. Sie bekamen Ausreisegenehmigungen und galten bei ihrer Ankunft in Deutschland als Deutsche im Sinne des Grundgesetztes.

Die Massenauswanderung in die Bundesrepublik

Ab 1987 stieg die Zahl der Aussiedler aus der Sowjetunion und ihren Nachfolgestaaten sprunghaft an. Sie stieg im „Spitzenjahr“ 1990 auf beinahe 400.000 und ging danach zurück[44]. Die Bundesrepublik erließ daraufhin am 21.12.1992 das Kriegsfolgenbereinigungsgesetz und schuf damit die Möglichkeit den Zuzug zu begrenzen, zunächst auf 200.000 dann auf 100.000 Aussiedler pro Jahr. Da sich die Aussiedler in der Bundesrepublik ungleichmäßig verteilten und damit die Zuteilung an die Bundesländer (nach dem Königsteiner Schlüssel) konterkarierten, wurde am 26.2.1996 das Wohnortzuweisungsgesetz erlassen, das den Aufenthalt am Zuweisungsort für drei Jahre festschrieb. Seit Mitte der 2000er Jahre ist der Zustrom von russlanddeutschen Aussiedlern nahezu komplett versiegt. Es sind beinahe alle Russlanddeutschen, die konnten und wollten, in Deutschland angekommen. In Russland und den anderen Nachfolgestaaten der Sowjetunion leben nur noch wenige Russlanddeutsche.
Zu dem Massenexodus der Russlanddeutschen trugen mehrere Faktoren bei. Als häufigster Grund für die Aussiedlung wurde genannt „als Deutsche unter Deutschen“ leben zu wollen. Die Möglichkeit, die eigene Religion ungestört leben zu können, gehörte auch dazu[45].

---

[43] Heinrich Rathke, Fremd im eigenen Land. Erfahrungen evangelischer Rußlanddeutscher in der Sowjetunion zu Zeiten äußerster Entfremdung und Entwurzelung, in: Karl Eimermacher / Astrid Volpert (Hg.), Tauwetter, Eiszeit und gelenkte Dialoge. Russen und Deutsche nach 1945 (West-Östliche Spiegelungen N.F. 3), München 2006, 1031-1032: „Nach zwei Jahrhunderten heimatlicher Geborgenheit fühlte man sich zunehmend fremd im eigenen Land, Man suchte Heimatersatz im privaten Zuhause und in der Familie; in der Muttersprache und im deutschen Brauchtum; im Glauben der Väter; in der vertrauten Form des Gottesdienstes und im Zusammenkommen mit anderen Christen, oft nur in heimlichen Hausgemeinden. Je weniger sich die Suche nach Heimat erfüllte, um so mehr wuchs die Sehnsucht nach dem ‚Reich‘, im nationalen und religiösen Sinn. So kann man das Drängen zurück nach Deutschland in den letzten Jahrzehnten verstehen. Solche Heimatsuche spiegelt sich auch in einer starken religiösen Endzeiterwartung, die vor allem im letzten Buch der Bibel, der Offenbarung zum Ausdruck kommt“.

[44] Vgl. Ingenhorst (Anm. 35), 1995.

[45] Vgl. dazu Ilyin (Anm. 43).

Die Sowjetunion hatte es nach dem Krieg versäumt, den Deutschen in ihren Ländern das Gefühl zu geben, dass sie dazugehörten[46]. Sie blieben zu lange Verfolgung, Diskriminierung und Assimilationsdruck ausgesetzt. Eine förmliche Rehabilitation der Deutschen erfolgte erst, als es schon zu spät war, sie wurde 1992 auf dem Höhepunkt der Massenauswanderung von Boris Jelzin ausgesprochen[47]. Auch eine Anerkennung der in den GULAGs geleisteten (Sklaven-)Arbeit für den Sieg der Sowjetunion im „Großen Vaterländischen Krieg" blieb ihnen bis 1991 verwehrt und erzeugte, als sie endlich geschah, nur noch gemischte Gefühle[48].

Integration in der Bundesrepublik

Viele Russlanddeutsche wollten auswandern, um in „Deutschland unter Deutschen zu leben". Als sie dann aber im „Reich" der Vorfahren ankamen, erlebten sie, dass die Deutschen in Deutschland ganz anders waren als sie selbst, zudem nahmen die Menschen in der Bundesrepublik sie nicht als Deutsche, sondern als Ausländer war. Da sie aus Russland und den anderen Nachfolgestaaten der Sowjetunion kamen, haftete ihnen schnell das Epitheton „Russen" an. Das war nicht nur falsch, sondern für die Akzeptanz der Aussiedler in der Bundesrepublik fatal, weil „die Russen" als Kriegsgegner, Eroberer, Besatzer und Feinde im „Kalten Krieg" keinen besonders guten Ruf in der deutschen Gesellschaft hatten.

---

[46] Dalos (Anm. 2), 223: „Wieso wehrte sich Moskau so lange gegen den Freispruch der Sowjetdeutschen von der kollektiven Kollaboration mit dem Dritten Reich? […] Eine mögliche Erklärung hierfür lag in der sowjetrussischen Empfindlichkeit gegenüber allem, was mit dem Wort ‚deutsch' verbunden war. […] Gleichzeitig wollte die sowjetische Propaganda diese historisch begründeten Vorurteile instrumentalisieren indem sie die Bundesrepublik Deutschland als Rechtsnachfolger des Dritten Reichs in die Pflicht zu nehmen versuchte".

[47] Erst durch den Ukas „Über die sofortige Rehabilitation der Russlanddeutschen" von Boris Jelzin am 21.2.1992, nachdem er zuvor eine Wiederbesiedlung des Wolgagebietes kategorisch ausgeschlossen hatte.

[48] Gerhard Wolter, Die Zone der totalen Ruhe. Die Rußlanddeutschen in den Kriegs- und Nachkriegesjahren. Berichte von Augenzeugen, Augsburg 22004, 418-419: „Alexander Mutaniol erinnert sich: Es war 1946, es kam der Erlass über die Auszeichnungen der Werktätigen des Hinterlandes mit einer Kriegsmedaille. Niemandem aus unseren ‚Arbeitsarmisten' wurde sie verliehen. Heißt es, daß wir nicht gearbeitet haben, daß wir nichts für den Sieg getan haben? Auf der Elektrostation, wo ich arbeitete, gab es eine Putzfrau, Tante Mascha, der Nationalität nach Russin. Sie wurde ausgezeichnet, trug diese Medaille mit Stolz, und wir sahen das alles mit Befremdung an: Wieso? Wir fühlten, daß uns wieder etwas Unrechtes getan wird. Fast nach einem halben Jahrhundert, 1991, beschloß der Sowjetstaat nach langen Überlegungen dennoch, einig übrig gebliebene Gefangene der ‚Arbeitskolonnen' für ihre fünfjährige Sträflingsarbeit ‚auszuzeichen'. Pauschal auszuzeichnen wie die Tante Mascha. So eine Schande! […] Wie zum Hohn verlieh man den ‚Arbeitsarmisten' eine Medaille mit einer Abbildung Stalins. Des gleichen Stalins, nach dessen bösen Willen die Rußlanddeutschen durch drei Höllenkreise gehen mußten – die Deportation, die Konzentrationslager der ‚Arbeitsarmee' und die Sondersiedlung".

Ein entscheidender Faktor für die Wahrnehmung der russlanddeutschen Aussiedler als „Russen" war der fehlende Gebrauch der deutschen Sprache.[49] Viele der Jüngeren hatten Deutsch als Muttersprache verloren. Ihre fehlende Sprachkompetenz und das zwar noch vorhandene, aber ebenfalls als fremd wahrgenommene Sprechen der Älteren in ihrem eigenen russlanddeutschen Dialekt führten dazu, dass die Sprache für die meisten Russlanddeutschen zu einem Integrationshemmnis wurde. Eine schöne Szene aus meiner eigenen Praxis in der Aussiedlerarbeit beleuchtet das schlaglichtartig. Eine Aussiedlerfamilie konnte unmittelbar nach ihrer Ankunft durch die Vermittlung der Ortspastorin Möbel aus einer Haushaltsauflösung bekommen. Die türkische Familie, der das Haus gehörte, aus der die Aussiedler die Möbel abholten, fragte die Pastorin währenddessen: „Was wollen die denn hier? Die wollen Deutsche sein? Die können doch nicht mal Deutsch!" Zum Kriterium Sprache kamen noch andere Faktoren hinzu, die die Wahrnehmung der Aussiedler als „Fremde" in der Bundesrepublik verstärkten: Kleidung, Essen, Verhalten gegenüber Nachbarn, Institutionen und Behörden[50]. So hat zum Beispiel die Devianz jugendlicher Aussiedler zu einem Wahrnehmungsmuster in der deutschen Bevölkerung geführt, das der gesamten Gruppe der Aussiedler schadete. Das deutsche Jugendinstitut resümierte 2002:

> „Männliche junge Aussiedler […] werden seit Jahren von Medien und Öffentlichkeit mit Kriminalität und Brutalität in Verbindung gebracht. Die Vermutung, diese „jungen Russen" seien die stille Reserve der Russen-Mafia, wird selbst von Expertinnen und Experten hin und wieder verbreitet. Dahinter verbirgt sich eine allgemeine und

[49] Steiz (Anm. 32), 55: „Die Entwicklung der Migrationsbewegung hin zur Massenwanderung in der ersten Hälfte der 1990er-Jahre wurde begleitet durch einen Wandel der Aussiedlungsmotive […] Vor der Wende war der bedeutend(st)e Push-Faktor die Einengung bzw. Ablehnung ethnischer, religiöser und sprachlich-kultureller Minderheiten in den Staaten des Warschauer Paktes. Bei den Pull-Faktoren dominierten die Sehnsucht nach Familienzusammenführung und ethnische Motive, die ihren Ausdruck in der Wunschvorstellung fanden, ‚als Deutsche unter Deutschen' zu leben. Hierzu gehört der lang ersehnte Traum vieler Russlanddeutscher, die ‚Muttersprache' Deutsch zu sprechen und die eigene Identität als Deutsche zu finden."

[50] Markus Kaiser, Die plurilokalen Lebensprojekte der Russlanddeutschen im Lichte neuerer sozialwissenschaftlicher Konzepte, in: Sabine Ipsen-Peitzmeier / Markus Kaiser (Hg.), Zuhause fremd – Russlanddeutsche zwischen Russland und Deutschland (Bibliotheca Eurasica 3), Bielefeld 2006, 19-59, hier: 20: „Wenn sie nach den Gründen für ihre besondere Lebenssituation in Russland befragt werden, antworten viele Russlanddeutsche mit dem Hinweis auf ihren Status als ‚Deutsche'. Umgekehrt erklären sie ihre Lebensumstände in Deutschland mit dem Status als ‚Russen'. Auf der empirischen Ebene stellt sich somit die Frage, worin das von den Russlanddeutschen wahrgenommene ‚Anderssein-als-die-Einheimischen' begründet liegt. Wie im Eingangszitat deutlich wird, ist die Selbstbeschreibung als ‚Deutscher' bzw. ‚Russe' zwar variabel, erfolgt jedoch im jeweiligen Kontext einer Fremdbeschreibung seitens der Mehrheitsgesellschaft und einer damit verbundenen Neupositionierung. Das ‚Anderssein-als-die-Einheimischen' konstruiert sich aus der Triade von Herkunft, nationaler Zugehörigkeit und Fremdbeschreibung. [Hervorhebungen im Original, R.H.]"

> verbreitete Ratlosigkeit im Umgang mit diesen fremden Jugendlichen und Heranwachsenden“[51].

Wie auf der anderen Seite die Russlanddeutschen diese Situation erlebten, beschreibt Dmitri Steiz:

> „Viele Aussiedler machten entgegen ihren Erwartungen – primär dem Wunsch als ‚Deutsche unter Deutschen‘ zu leben – enttäuschende Erfahrungen. Mit zum Teil großen Schwierigkeiten mussten sich die Migranten bewusst werden, dass sie bereits bei den ersten Kontakten im Alltag von der überwiegenden Mehrheit der binnendeutschen Bevölkerung als ‚Ausländer‘ wahrgenommen werden. Dass sie sich in der Bundesrepublik oft als Fremde fühlten (bzw. fühlen), äußerte sich in dem für russlanddeutschen (Spät-) Aussiedler typischen Ausspruch: ‚In der Sowjetunion waren wir die Deutschen, hier sind wir die Russen‘. Bereits in dieser Aussage äußert sich die bittere Enttäuschung der Aussiedler darüber, dass sie jahrzehntelang ungerecht behandelt worden waren und im Endeffekt auch in Deutschland nicht akzeptiert werden“[52].

Daraus resultierte eine Stärkung von ehemals Identität gebenden Werten und Verhaltensweisen, die zwar von der neuen Umgebung nicht akzeptiert wurden, aber nun im Binnenverhältnis der Russlanddeutschen eine neue Bedeutung gewannen. So wurden sowohl die vorher nicht so hoch geschätzten russischen Kulturanteile positiver wahrgenommen[53], als auch die Netzwerke in den Herkunftsgebieten erhalten, woraus sich neue Optionen für diese Migrantengruppe ergaben[54]. Markus Kaiser sprach deshalb schon 2006 von den Spätaussiedlern nicht mehr als Heimkehrern, sondern als Transmigranten, die einer translokalen Migrantengemeinschaft angehören, deren Netze zwischen Deutschland und den Herkunftsländern verlaufen. Transmigration als ein soziales Phänomen, das Lebenschancen an zwei oder mehreren Orten ermöglicht, kann […] auch als Absicherungsstrategie vor dem Hintergrund des erfahrbaren Dilemmas der doppelten Nichtintegration gedeutet werden.

---

[51] Arbeitsstelle Kinder- und Jugendkriminalprävention (Hg.), Die mitgenommene Generation. Aussiedlerjugendliche-eine pädagogische Herausforderung für die Kriminalprävention, München 2002, 7.

[52] Steiz (Anm. 32), 86.

[53] Vgl. Svetlana Kiel, Heterogene Selbstbilder. Identitätsentwürfe und -strategien bei russlanddeutschen (Spät-)Aussiedlern, in: Markus Kaiser / Michael Schönhuth (Hg.), Zuhause? Fremd? Migrations- und Beheimatungsstrategien zwischen Deutschland und Eurasien (Bibliotheca Eurasica 8), Bielefeld 2015, 73-89, hier 79.

[54] Vgl. Kaiser (Anm. 50), 33-35.

Hier deutet sich schon an, dass es auch ein Scheitern der Übersiedlung in die Bundesrepublik gab, das bis zur Remigration führen konnte[55]. Denn nicht alle Russlanddeutschen waren bereit, den Status als Fremde in Deutschland zu akzeptieren, denen ihnen die Mehrheitsgesellschaft zuwies und aus dem sie sich nur mühsam herausarbeiten konnten. Es blieb ein „Fremdheitsgefühl, oftmals erklärt durch bedeutende Mentalitätsdifferenzen“[56]. Einige Russlanddeutsche wanderten deshalb zurück in die „alte“ Heimat. Dabei waren Begründungen und Erfahrungen mit der Rückwanderung unterschiedlich. Gemeinsam war den Rückwanderern allerdings die Erfahrung, dass sie nicht bruchlos an ihre vorherige Geschichte in den Herkunftsländern anknüpfen konnten[57].

Rolle der Kirchen in der Beheimatung

Trotz gleicher Konfession, stellten die evangelischen Aussiedler in der Bundesrepublik einen erheblichen Unterschied im religiösen Leben fest[58]. Ihre Frömmigkeitsformen, die tief von Pietismus und Erweckungsbewegung geprägt waren und sich in der „Insel“-Situation der russlanddeutschen Geschichte abgekoppelt von den Entwicklungen in den jeweiligen Konfessionen ausgeformt hatten, passten nicht so einfach zu den Frömmigkeitsformen der deutschen Gemeinden[59]. Den-

[55] Kiel (Anm. 53), hier 75: „Trotz kultureller Inklusionsunterstellung als ehemals Deutsche in der Sowjetunion kommt es also zu einer Ernüchterung des eigenen kulturellem Andersseins und zu partiellen Exklusionserfahrungen. Nicht selten führt dies zu einer endgültigen Remigration.“

[56] Vera Mattock, Rückwanderung von (Spät-)Aussiedlern nach Russland. Annäherung an ein schwer fassbares Phänomen, in: Markus Kaiser / Michael Schönhuth (Hg.), Zuhause? Fremd? Migrations- und Beheimatungsstrategien zwischen Deutschland und Eurasien (Bibliotheca Eurasica 8), Bielefeld 2015, 171-191.

[57] Die bisher vorliegenden Erkenntnisse zur Remigration werden zurzeit von der Universität Trier in einem Sonderforschungsbereich ausgewertet. Angabe bei Galina Suppes, Geförderte Rückkehr, in: Markus Kaiser / Michael Schönhuth (Hg.), Zuhause? Fremd? Migrations- und Beheimatungsstrategien zwischen Deutschland und Eurasien (Bibliotheca Eurasica 8), Bielefeld 2015, 203.

[58] Für katholische Aussiedler gilt das strukturell ebenso. Vgl. zum gesamten Zusammenhang: Christian Eyselein, Russlanddeutsche Aussiedler verstehen. Praktisch-theologische Zugänge, Leipzig 2006.

[59] Wie ein gelingender Prozess der Integration in eine deutsche Gemeinde konkret ausgesehen hat, beschreibt Emma Neumann, eine Hamburger Aussiedlerin. Sie gehörte zu den tief religiös geprägten Russlanddeutschen, die zunächst das andere Gemeindeleben in Deutschland als fremd erlebten. Sie hat aber so viel positive Erfahrungen mit ihrer Kirche gesammelt, dass sie schließlich auch die Andersartigkeit des Gemeindelebens akzeptieren und dadurch in ihrer Gemeinde Heimat finden konnte, in: Dorothee Wierling (Hg.), Heimat finden. Lebenswege von Deutschen, die aus Russland kommen, Hamburg 2004, 75-76: „Für mich ist besonders die Kirche hier ein Stück Heimat geworden. Schon an dem Tag, an dem ich dieses furchtbare Erlebnis im Arbeitsamt in Wandsbek hatte, bin ich mit meinem Mann abends noch zu unserer damaligen Kirchengemeinde in Bergstedt gefahren. Dort brannte noch Licht, und ich habe geklingelt. Und tatsächlich haben uns dann der Pastor und eine Beraterin geholfen [die Anträge für das Arbeitsamt auszufüllen, R.H.] Als wir dann nach Bergedorf-West umgezogen sind, wurden wir immer nach dem Gottesdienst in der Christopherus-Gemeinde zum Kaffeetrinken eingeladen. Aber zuerst sind wir nicht mitgegangen, weil mir meine Mama immer gesagt hatte, dass es sich nicht gehört, nach dem Gottesdienst nur gemütlich zusammenzusitzen. Wenn man sich trifft, dann nur, um über die Predigt zu sprechen. Das ist dann die

noch ist es den großen Kirchen gelungen, viele Aussiedlerinnen und Aussiedler in die Strukturen des gemeindlichen Lebens zu integrieren[60]. Die Zugehörigkeit zu einer der großen Kirchen in Deutschland hat den russlanddeutschen Aussiedlern oft die Beheimatung im fremden Land erleichtert[61]. Wo diese Beheimatung nicht gelang, bildeten sich russlanddeutsche freie Gemeinden, die deutlich konservativ und fundamentalistisch ausgerichtet sind. In den Freikirchen ließ sich die gleiche Struktur beobachten, auch dort gab es mancherorts zwei Gemeinden der gleichen Denomination an einem Ort, eine bundesdeutsch, eine russlanddeutsch geprägt.

Resümee

Obwohl russlanddeutsche Aussiedler ganz klar Angehörige einer Mischkultur sind, die in sich Elemente der deutschen und der russischen Kultur tragen, wurden und werden sie nicht als Kulturmittler geschätzt. In beiden Mehrheitskulturen werden die Elemente der jeweils anderen Kultur – aus je unterschiedlichen Gründen – nicht wertgeschätzt. In Russland tragen die Deutschen bis heute schwer an der Identifizierung mit den „Faschisten" des Dritten Reiches. In Deutschland werden sie entgegen ihrer Erwartung nicht als heimkehrende Einheimische angesehen, sondern als Zuwanderer, die fremd sind. Selbst ihre deutschen Traditionen wirken in Deutschland fremd, weil sie anachronistisch sind: Formen des 19. Jahrhunderts bewahrt unter der Käseglocke der Isolation. In Deutschland gelang es den Russlanddeutschen auch nicht, einen anerkannten Status als „Opfergruppe" zu erhalten. Ihr schweres Kriegs- und Kriegsfolgenschicksal wurde in der deutschen Öffentlichkeit nicht wahrgenommen. Die Merkmale der kulturellen Fremdheit, der fehlenden Sprachkompetenz und der Kriminalität vor allem jugendlicher Aussiedler haben das Opfersein der Russlanddeutschen so sehr überdeckt, dass viele gut gemeinte Versuche, die Leidensgeschichte der Russlanddeutschen ins kollektive Bewusstsein der Bundesrepublik zu heben, gescheitert sind. So gelten russlanddeutsche Aussiedler in der Bundesrepublik als eine ethnisch definierte Migrantengruppe, die – obwohl deutscher Staatsangehörigkeit – neben Türken, Griechen, Italienern oder Syrern aufgezählt wird als „die Russen". Dennoch tragen die russlanddeutschen Aussiedler Elemente beider Kulturen in sich. Das eröffnet ihnen Le-

Fortsetzung des Gottesdienstes. Und das Gotteswort war immer das Wichtigste in unserer Familie. So haben wir uns zuerst selbst isoliert, bis ich begriffen habe, dass die Kirche hier einfach lockerer ist. Seitdem gehe ich regelmäßig zu den verschiedenen Angeboten."

[60] Das ist durchaus statistisch relevant. So hat zum Beispiel die kleine Ev.-Luth. Kirche in Oldenburg durch den Aussiedlerzuzug in den 90er Jahren ihre Mitgliederzahl trotz Kirchenaustritten stabil halten können.

[61] Ilyin (Anm. 43), 287: „Die Mitgliedschaft in der katholischen oder evangelischen Kirche erleichtert den Aussiedlern in Deutschland die Integration in die bürgerlichen Strukturen. So treffen sie beim Gottesdienst oder bei anderen kirchlichen Veranstaltungen auf Einheimische, zu denen sie Kontakte knüpfen können. Oder sie werden in die Arbeit der Kirchengemeinde einbezogen und gelangen auf diese Weise zu Position und Status."

bensmöglichkeiten in beiden Kulturen, aber beide Kulturen manchen es ihnen schwer, sie zu nutzen – und sie vergeben damit womöglich eine Chance.

“What does it mean to be Russian?” in Essays of Tomsk Students Studying International Relations, 2006, 2014

Larisa Deriglazova

1 Introduction. Scope of Study and Motivation

The article aims to analyse the perception of “Russianness” among young people and to compare if this perception reflects a broader public attitude in Russia. The specific group for the analysis was students who study International Relations at Tomsk State University. The reason for undertaking such a study was a noticed growth of patriotic sentiments among students in early 2000s. Presumably these students shall be immune to the extremes of essentialist or politicised nationalism because 1) they are expected to be open-minded due to the education and exploration to the international context; 2) the classroom at university gives them the opportunity of more open expression and less social pressure towards nationalism than other social environments.

International Relations studies were established beyond Moscow at regional universities only after 1991, and it is amongst the most popular disciplines in humanities and social sciences along with law and economics. Many people in Russia believe that International Relations studies train those people who plan to leave Russia and to find a job abroad. The study of emigration intentions conducted by Levada Centre in 2011 fixed this assumption. The study revealed four correlations influencing the desire to leave Russia. The highest degree demonstrated 1) young

people (18–29 years old); 2) those who have higher education; 3) have been going abroad; 4) know foreign languages[1]. The results of a similar study published in October 2015 confirmed those trends. The higher positive attitude towards "Western life-style" was revealed among the same four groups: those who know foreign languages (46%), have been abroad (57%), have higher education (40%) and are young (40%)[2].

Presumably my study deals with young people who belong to the groups with higher positive attitude towards the West and plans to leave Russia. Thus it addresses to the obviously counterintuitive development of growing patriotic sentiments among those who study International Relations. The goal of the article is to present how young Russians who study International Relations at regional universities perceive the notion of "Russianness". It is not my intention to discuss the very notion of "Russianness", what is a subject of voluminous public, academic and political debates in Russia and outside of it. I would like to expose what exact meaning young people put into this notion and how they expressed it.

The growth of nationalistic sentiments in Russia has been discussed by the academic community and broader pubic since the beginning of 2000s. In autumn 2006 Russian analytical journal *Vlast* (Power) published articles under the title "Check yourself on Russianness"[3]. The publications analysed the rise of nationalistic feelings among Russians what was often caused by mass labour migrations from Central Asian countries, Ukraine and Caucasus. In 2006 State Duma of Russian Federation (Russian Parliament) initiated a legislation aimed to regulate labour immigration and introduce various tests that migrants must have in order to receive work permission. The publication suggested rather humorous test on "Russianness" that anyone could take online. I used this publication to discuss the issue of nationalism and migration, the place of a titular nation in Russia with students during the course of Sociology. We discussed different cultures, sources and forms of identity and how representatives of various cultures interact. I asked students to write an essay trying to answer the question "What does it mean to be Russian?" At total 55 students of age 19 to 20 years wrote essays. I found these essays to be extremely interesting and sometimes surprising and I kept them since then.

As the issue of nationalism in Russia remains in the political agenda I decided to undertake similar experience with the same group of students in May 2014. Needless to say that Spring 2014 showed unprecedented raise of patriotic feelings

---

[1] Gudkov Lev, Dubin Boris, Zorkaia Natalia. Leaving Russia as a Social Diagnosis and Life Perspective. Vestnik of Public Opinion. Data. Analysis, Discussions, October–December 2011. N. 4 (110) Levada Centre. P. 46–80.

[2] West: Perception and Desire to Emigrate. 13 October 2015. Levada Centre. URL:
http://www.levada.ru/2015/10/13/zapad-vospriyatie-i-stremlenie-emigrirovat/

[3] Iddiatulin Shamil, Kachurovskaia Anna. Check Yourself on Russianness. Vlast. 25.09.2006. URL:http://www.kommersant.ru/doc/706972?isSearch=True
http://www.kommersant.ru/vlast/29920

among Russians, the overall support and approval of political leadership. That time I was not teaching the course of Sociology any longer, the course became optional and the number of students was smaller. At total I received 16 essays. I believe that it is valuable to evaluate how young people who study other countries, who speak two or more foreign languages, who have experience of communication and traveling abroad answered these seemingly very simple yet complex questions. The timespan of almost ten years allows seeing the constants and changes in responses.

2 Research Method

At the beginning of 2000s the nationalistic slogan "Russia – for Russians" had appeared in Russia and obviously anyone could ask the question: "What does it mean to be Russian in order to live in Russia?" To learn about particularities of perception of "Russianness" I choose a method of open questions what allowed me to spot essential features of identity without giving directions and "ready to use" answers for students. The open questions allowed keeping away any conceptual and notional frames what is inevitable in many standard questionnaires regarding identity and belonging.

Students wrote their essays at home, and they could spend as much time as they wanted on this. There were no given themes to be touched upon in the essays or any directions to follow. The form of the essay was also unrestricted. The only limitation was the length of essay – it should be between one to two pages long, handwritten or typed. The majority of essays were between one and two pages long, although there were few rather long and elaborated.

I presented the results of this study at an international conference and received the critical comment that students could write not what they really thought, but what the lecturer expected them to write. Of course such concern has some ground, and public opinions studies traditionally face a risk of respondents' fairness. Nevertheless the topics that students had discussed in their essays were of their own choice. For example there were no suggestions to discuss stereotypes, the desire to emigrate from Russia, the perceptions of Russian history, the position of Russia in the world, relations of Russia with other countries etc. Interestingly, similar topics have been present in the essays of 2006 and 2014. Another concern of fairness based on the presumption that students would try to give a "right answer" in order to get a better grade. The reality is that as a lecturer I know that there is no "right" or "wrong" answer to this question. More importantly a content of these essays was not graded at all, it was required to write an essay and to submit it to the lecturer as a part of course exercises.

3 Main Themes in Students' Essays, 2006

Among expected indicators of "Russianness" students mentioned: the place of birth, residence, citizenship, language, culture, habits and traditions. Almost all essays noted the inimitability, and exclusiveness of Russian culture. Many noted the multinational character of the Russian society. There was frequently mentioned that it is difficult to answer the question. There were several notions that occupied considerable place in the writings: The "Russian soul" – its puzzling, deep, great nature; specific mentality that steamed from the harsh environment and vast territory – austerity, generosity.

Several positive features of Russians were mentioned, some of them as exclusively Russian. Many wrote about the ability to sacrifice for the country as an exclusively Russian character. Others have mentioned collectivism, the thirst towards public good, sometimes on expense of someone's own wellbeing. The non-materialistic nature of Russian values was mentioned frequently. Rarely negative features of Russians character were mentioned such as not being well organised, alcohol abuse and habitual use of offensive words. Some elaborated the topic of negative stereotypes about Russians as not being accurate.

The topic of "true" and "untrue" Russians repeatedly appeared in many essays. According to the students' writings, the "true Russian" should know well Russian language and history, he or she should be a patriot and to feel strong attachment to Russian people. As it was mentioned in several essays this strong bond could be more important than ethnic or racial origin. In one essay patriotism and love towards motherland was opposed to the state that represents the "oligarchy that whipped out all the wealth and resources of Russia".

Some students mentioned that they were not born in Russia, but in Kazakhstan or they are ethnic Ukrainians, but would like to acquire Russian citizenship. Still the nostalgia for the place of birth was expressed. One female student wrote that when she went home during academic break and stepped out of the bus, she felt that she would like "to run and kiss this land".

Students' responses reflected the appearance of the slogan "Russia – for Russians" in public discourse and political debates. Students had negative reaction to the slogan, and one student stressed that "there should not be any division on 'Russian' and 'non-Russians', and all the people should be called 'Russian citizens' (*Rossiyane*)".

Many students wrote about their experience of being abroad (USA, China), and how this helped them to realise their own "inimitability" and enforced their national identity. Interestingly enough many students stressed their determination to stay in Russia for life and work, and some wrote that they do not understand those who would like to leave Russia. This finding contradicts to the general perception of IR students as potential emigrants. A number of essays demonstrated the presence of anti-Western sentiments, expressed the necessity to fight against globalisation and Western influence, and to preserve unique Russian culture.

Most of the essays addressed the topic of greatness of Russia, and regretted that Russia lost its greatness. One student wrote: "there was a time when everyone was afraid of us". Another repeated topic was the harsh destiny of Russia, its many sufferings. At general such adjectives as "great", "the very", "unique", "rich" were used often to describe Russia. The notion of "pride" was present at almost all essays. This pride was mentioned even in those essays that were written by students of different ethnic origin (Tatars, Ingush).

Only one essay out of 55 stood out with a strong statement – "I am not Russian". The main claim was that this student did not have such a feeling. The essay is remarkable by its very elaborated argumentation of the position. Below I quote the essay with its original syntactic:

> For me it is difficult to explain what does it mean to be Russia from within, because I probably have only 10% or even less of this 'Russianness'. And I cannot understand rich Russian soul that is discussed with such a pride by my grandparents, parents, and friends, even it sounds stupid, I cannot…But because I am attentive watcher I noticed that for example only Russians love so much birch tree…or the harsh true is the strong dependence to alcohol, is a Russian feature…or it is a very Russian habit to eat everything with bread, even you can do it without…and certain kind of wildness, as I understood recently…I have been abroad only few times, but I already could understand what it is to be a foreigner – calmness in public places; simple respect towards strangers. Russians do not know friendliness and openness, to my regrets…

This essay addressed to the specific manifestations of "Russianness" what is fixed on a level of public practices and in generally accepted stereotypes. The student's disability to associate herself with these perceptions led to the announced conclusion that she felt alienation from accepted standards in behaviour and feelings.

4 Main Topics in the Essays of 2014

Similarly to 2006 many essays in 2014 noticed such important markers of identity as place of birth, residence, language and culture. I quote: "To be Russian means to be born Russian, to respect your culture, your language, to love your own people the same way as you love other peoples, and to be conscious of your belonging to Russian ethnos". The multinational feature of the country was noted by many students, although sometimes these responses were rather perplexing: "Stalin who called himself to be Russian but of Georgian origin"; or quoted proverb: "Father is Turkish, Mother is Greek, nevertheless I am a Russian man". Interestingly, stu-

dents repeatedly affirmed that being Russian does not mean a nationality or ethnicity.

Once again the majority of essays contained the claim for pride to be Russian, although the degree of pride varied from just "being glad" to the "pride" and having a "high title". I would like to quote an example of such writing:

> Sometime you meet a person with Russian citizenship, with Russian outlook, and belief…but not with a Russian soul. And you realise that he is rather a Russian citizen (*Rossiyanin*), but not a Russian. Then sometimes you meet a representative of another nation but with a Russian heart, beyond racial differences and he became your kinsman. Why does it happen? I think that Russian it is not a nationality, but the state of soul. This is the state of high nobility connected to unrestricted self-sacrifice (self-devotion), empathy, and kindness in one single person. Russian – is a high title that reflects unity of all best qualities of human soul…Russian is a person who could be happy with all his soul to watch the bird fly, sun raise, the sounds of ocean surf. Russian person is always illogic and acts according to his soul's will.

The theme of peculiarity of Russians was brought out in essays of 2014 and there are some examples of such writings: "the symbol of Russian people – is conscience"; "throughout the history it was exactly Russian people who spoke out when it was impossible to keep silent. When Napoleon seized Europe, when Hitler conquered the world, Russians called for the morality of their neighbours on the planet"; "to be Russian means to be real/true: to be devoted to friends, deeply loving, reckless, kind, skilful". Students described Russians in the following manner: "Who have respect to other peoples. Russians indeed are very peaceful people and had never initiated any global or other wars, but constantly experiencing international aggressions".

Another notable feature of essays in 2014 was an opposition of Russia to the Western countries (Europe, USA, Canada) and a negative attitude towards those young people who would like to leave Russia. One essay negatively evaluated the very popular US governmental program "Work and Travel" that creates a "flow of Russian students who go to the USA to wash dishes and to serve food, and who believe that this is a great opportunity and hell knows what else!" Another essay expressed:

> Russia is a country of very generous and welcoming people. It is a country that is used to endure every burden it gets. How is it possible to overlook this? How is it possible to see only obstacles? For how long will people keep grumble on a government and to put all the blames on a system of education, which is not the same anymore as it

> was in a past! What do they expect to get in the West? To have green grass on a lawn before the house? Almost possibly they would get the same problems, because wherever you go, you take yourself with you.

In 2014 the theme of Orthodox Church and its role in being Russian was more articulated. I quote with original style:

> The very significant feature is that Russian culture is based on Orthodoxy. The love of Russian people is Christ and they love Him on their way. A real, true Russian is an Orthodox believer, the person of Cathedral (communal) ratio, to whom the interests of the family, community, state are above personal. A real Russian loves his neighbours, and is ready to sacrifice for their good. A real Russian is a thankful person first of all to God, to his father and mother. For the real Russian spiritual values are above materialistic ones, and wealth could not be the purpose of life. And only after all these, to the very end – a Russian is one that has been born in Russia and knows the language.

Another big quotation demonstrates similar approach:

> For me to be Russian means to be proud of a long history of our country; to be proud of heroism of our grate-grandparents at Great Patriotic War, to remember and to respect the bloody events of revolutions, to cherish glorious victories of Russian people, about the deeds; about strong rulers; to remember mistakes in history and to learn from them. To be Russian means to be Orthodox. I believe that Orthodoxy is not just one of the many world religions, but it provides exact knowledge of the spiritual setup of Russia. The Orthodoxy gives the knowledge of meaning in private life, in history and the meaning of current events; it teaches kindness. This religion guided Russian people, it determined Russian national spirit and character: desire for the forgiveness, patience, persistence and bravery…

Interestingly enough this quotation claimed that Orthodoxy provides meaning of life on an individual and communal level and the understanding of its history.

A topic of "true" and "untrue" Russian that has been voiced in 2006 was elaborated through in essays of 2014. The topic appeared in variations, for example as a necessity to preserve national particularities in a globalised world, "when even the word 'Russian' they try to erase from our lexicon". Some wrote about specific positive features of Russians that other peoples do not possess: "a broad/wide Russian soul – is very characteristic to Russians and they are ready even to help their enemies if necessary"; specific abilities steamed from complicated history and

harsh climate (endurance, patience). More often students wrote about positive features of Russians: ability to empathy, compassion, unselfishness, kindness, openness, carelessness towards material and financial matters. The growth of patriotic feelings was mentioned as a result of travel abroad.

Curiously enough the tendency to self-reproach was named as a negative feature of Russians. One essay stood out by its manifestation of the concept of the "calm and gentle Russianness" that should be opposed to the "stupid protrusion of someone's Russianness' which a student compared to the situation when a woman would claim that she is a woman in women's part of public *banya* (Sauna)[4].

A new topic appeared in 2014 – the necessity to help the state to protect Russia in harsh times, the readiness to sacrifice oneself for the good of the motherland. A negative attitude was expressed towards those who criticise the state and political leaders, for example during preparation for the Olympic games in Sochi in February 2014.

There were two essays that stood out of the rest and they represented very opposite visions. I would qualify the first as "educated cultural relativism", and the second as "anti-mainstream protest". I would like to give quotations from these essays. The first essay by the "educated cultural relativist" could be entitled "My country is the place of my dwelling":

> Russian is just a word, a word from the fifth line[5]. Personally to me, as a person with a complicated ancestry and upbringing without extremes of getting to deep to any single culture, the sentiments of those who share motives of primordial of cultural ethnic nationalism seem to be incomprehensible. 'What is Russia to me?' I am a materialist and consider my country just to be a place of my dwelling, not more and not less. It is of my own interest to care for this place and I value those features in the culture of the titular nation that are useful and just aesthetical. But its exclusiveness is determined to me only by the force of habit and its own historical trajectory, which is not more or less specific, however than for other great powers. My country – is a place of my dwelling, it is my house that needs to be cleaned, to be repaired and reconstructed.

The second essay could be entitled "I don't want to be Russian" and I reproduced it in a full length. The author of the essay fiercely criticised norms and practices of the society and pointing out obvious contradictions of public moods and used the essay topic to express anti-mainstream anger.

[4] In Russia in all public saunas there are separate areas for men and women.

[5] It was a special line in Soviet passport that indicated ethnic origin of a person.

I cannot say that I am a Russian person, because I have German, Moldavian and Ukrainian blood and because of this physiological approach towards Russian nationality I could not regard myself of being Russian. If to consider the image of a Russian, his mentality, traditions, with the time going by, it is ever more unpleasant to me to associate myself as Russian. I could say that I live in Russia, I speak Russian language, read literature of Russian writers, but I don't want to name myself Russian. And now we come to the point what does it mean to be Russian for me.

First of all, a true Russian is a person who mostly thinks in stereotypes. A true Russian could not reject imposed standards, and he believes it is necessary to intervene in someone's life, to teach, and sometimes physically punish him for his 'otherness'. Indeed a Russian would never doubt his rightness. 'What kind of clothes you put on, how do you raise your kids, what kind of profession you chose, who are your friends – you must do everything the way I think is right and necessary.' Possibly because of this, many have to hide their profession, family status from close friends and colleagues in order to protect the private space. It is dangerous to be yourself in Russia.

Secondly, a Russian is a hypocrite. The recent hysteria connected to the not enough effective actions of the Russian president's fight against corruption, vilification of Olympic games, complains on unsatisfactory life-conditions that have changed to the pride for 'successful' foreign policy, hopes for the USSR restoration (!). After the Olympic games people felt euphoria from many victories and they forgot the earlier debates. 'Doesn't matter that my life is poor, medicine and health service are not enough developed, my salary is low, but we won the Olympic games ad Crimea is ours!'

Thirdly, the pseudo-religiousness of the majority of Russians when they believe that they are truly Orthodox is ridiculous. Russians breach all possible traditions and commandments, and after this they dare to evaluate some events from the standpoint of a Christian. Recent situation with a winner of Eurovision demonstrated of how much do Russians have non-Christian hatred to the artist who just has an untraditional look. The expressed opinions of Orthodox people are full of fear, disgust, and intolerance. What kind of society is it which was so scared for its 'moral purity', 'preserve of spirituality' when they just saw a gay in a woman's dress? 'It is a sin' – claim Russians and among them are those 12 million alcohol abusers, about 4,5 million are drug addicted according the official statistics. The matter is not just homophobia or trans-phobia, whatever one chose. The problem is that they eat Easter cakes without fasting, demand religious burial service without attending ever a church service in their

entire life, they justify unwillingness to adapt to the norms of a not very medieval age. They perform pogroms in a name of Christianity, as do the activists of 'Enteo' – this is right. But to have your own opinion, the freedom of thoughts, self-expression – this all is not for Russians. What does it mean to me to be Russian.

5 Russian Public Opinions on Russian Identity, 2000s

We could compare students' views to the data on national identity expressed by Russian public in the 2000s. For this purpose we could use reports prepared. Regular surveys conducted by an independent public opinion research centre (Levada Centre) revealed that the majority of Russians expressed a feeling of national pride through the entire period. In 2006 83% of respondents said that "they are proud to live in Russia", in 2013 – 70%[6] and in 2014 – 86%[7]. In 2006 48% of respondents said that they are "proud of todays Russia", in 2013 – 53%[8], and 69% in 2014[9]. In 2014 78% (70% in 2012) believed that "it is better to be a citizen of Russia than any other country in the world". In 2003 44% and 64% in October 2014 believed that "Russia is better than the majority of the other countries"[10].

The Russian public believes in exclusiveness of the country and its own destiny. In 2000 and in 2008 60% of respondents said that Russia "should follow her own way" although in March 2013 this opinion was supported only 37% and 46% in March 2014[11].

Negative attitude towards emigration was present at the students' essays, and this is confirmed by public opinion polls. The desire to leave Russia expressed only 15% of respondents in 1993, 22% in 2011 and 2013 and 17% in 2014. At the same time the certain decision to emigrate have only 4% of the respondents and 76% have never considered such an option[12]. It is interesting that the number of those who would like leave Russia remains stable: 1990 – 11%; 1991 – 18%; 2000 – 21%; 2011 – 13%, while there is a growing number of those who would not like to leave Russia: 1990 – 69%; 1991 – 69%; 2000 – 75%; 2011 – 80%[13].

---

[6] Public Opinion – 2013. M. Levada Centre, 2014. P. 35.
URL: http://www.levada.ru/sites/default/files/om13.pdf
[7] Public Opinion – 2014. M. Levada Centre, 2015. P. 33.
URL: http://www.levada.ru/sites/default/files/om14.pdf
[8] Public Opinion – 2013. P. 35.
[9] Public Opinion – 2014. P. 33.
[10] Public Opinion – 2014. P. 34.
[11] Public Opinion – 2014. P.36.
[12] Public Opinon – 2014. P.40.
[13] Gudkov Lev, Dubin Boris, Zorkaia Nataliia. P. 53.

The nationalistic slogan "Russia – for Russians" was not exposed in students' essays except a few students mentioned that this idea is inacceptable. Nevertheless public opinion polls showed that this slogan is popular in Russia through the last decade. This idea had different degree of support: 50% of respondents were in favour of it in 2006 and 54% in 2014. At the same time the awareness of the so-called Russian march[14] was rather low – in 2014 only 23% knew about it and 70% have not[15].

It is also interesting to look how the public differentiated positive features of Russians. According to the study conducted by Levada Centre in 2014 positive qualities of Russians were ranged in the following order: hospitable, welcoming, open, easy-going/simple – 58%; patient – 52%; ready to help, helpful – 49%; peaceful – 45%; reliable, loyal, faithful – 33%; hardworking – 24%; non-pragmatic/impractical – 15%. Interestingly enough not any other nationality (Ukrainian, American or German) was nearly assessed with their positive qualities to those that were marked as exclusively belonging to Russians. The only exception was the assessment of Germans as hardworking with 38%[16].

The worsening general attitude of Russians towards the West was noticed since December 2013. In 2016 60% of respondents expressed negative attitude towards the EU and 68% towards the USA although it is a considerable improvement for more than 10 points with the surveys taken in the Autumn 2014 – 71% and 81% respectively[17]. It also important to consider the small number of Russians that has been abroad and thus could have first-hand experience of the "West". According to the data presented at the study by Levada Centre in 1989, only 10–11% of Russians ever had experience being abroad, in 2011 12% have been tourists, and only 1% have been abroad within the working duties, grants, contract or study and 2% have visited relatives or friends[18].

6 Discussion

Comparing students' reflections with results of public opinion polls, we could conclude that there is no contradiction in perception on what does it mean to be Russian. Majority of students first of all named ascribed features of the national belonging such as a place of birth, ancestry, and those acquired features that de-

[14] Russian march were organized by nationalists movements in early 2000s, ironically after introduction of a new holiday on 4th of November Day of Russia in 2004 to replace the Revolution Day that was celebrated on 7th of November through entire Soviet period and sometime later.

[15] 4:145.

[16] 4:165.

[17] Monitoring Russians' Attitude towards other Countries. September 2015. Levada Centre. URL:http://www.levada.ru/1970/01/01/monitoring-otnosheniya-rossiyan-k-drugim-stranam-sentyabr/

[18] Gudkov Lev, Dubin Boris, Zorkaia Nataliia. P. 49.

termined by the dominated culture of the titular nation (language, traditions, habits, cultural codes) and by citizenship. Between the bulks of essays of 2006 and 2014 we discovered that some topics were differently discussed and stressed. On my opinion, the difference arises from the diverse attachment to the Soviet past of the two groups of students.

Those who wrote essays in 2006 were born in 1985–1987, meaning that they were children at early Perestroika time. They were more exposed to the painful transition of a country including economical hardships, political crisis and social transformation. Detached from the Soviet past they witnessed transformation and time of "weak" Russia when the country was looking for the new way to develop. Those students who wrote essays of 2014 were born after 1995. They are real new Russians because they have not any personal experiences connected to the Soviet past. They are those who could make mistakes in counting the number of former Soviet republics and to whom the name of Lenin said almost nothing. Their school years occurred at 2000s when new standards of teaching the contemporary history of Russia were ordered. The evaluation of the end of the SU, early perestroika years and the Yeltsin liberalisation already had rather negative assessment.

Changing attitudes of students and public could be seen as results of nation building process in Russia in the 2000s. The Russian identity was built on ruins of a supranational state, when the Soviet Union collapsed and its values were devaluated. A prominent Russian sociologist Leokadiia Drobizheva wrote in 2002, "Russia is a country than none wanted"[19]. The end of the USSR strengthened ethnic identity of a titular nation in the Russian Federation. Search for new identity and identities by numerous peoples living in the Russian Federation often led to nationalistic movements of different kind and weakening of civic basis of the nation. Ethnic tensions were sharp during last years of the USSR, and they remained and sometimes escalated in Russia in 2000s. Unsettled conflicts, especially on North Caucasus, mass migrations of workforce from near abroad, relatively low income of majority of Russians – all these feed nationalistic sentiments of titular nation and other ethnic groups living in the Russian Federation. "Religious renaissance" in post-Soviet Russia celebrated a freedom of consciousness, yet it increased the role of religion in identity landscape of Russia. The restoration of the Orthodox Church is associated with the dominant titular nation. Political elite's loyalty towards the Orthodox Church brings additional tension in a diverse society. During 1990s Russian political elite and its citizens were not concerned with the nation building. Economical and political survival preoccupied society and elites that time. An indicator of vague national identity was an effort to introduce a notion of Russian citizen (*Rossiyanin*) in opposite to Russian nationality (*Russian/Russkiy*) by Pres-

[19] Drobizheva Leokadiia (Ed.) Social Inequality of Ethnic Groups: Ideas and Reality. Moscow: Academia, 2002. P. 456.

ident Yeltsin. This notion was not taken seriously by Russians and often was ridiculed in public discourse.

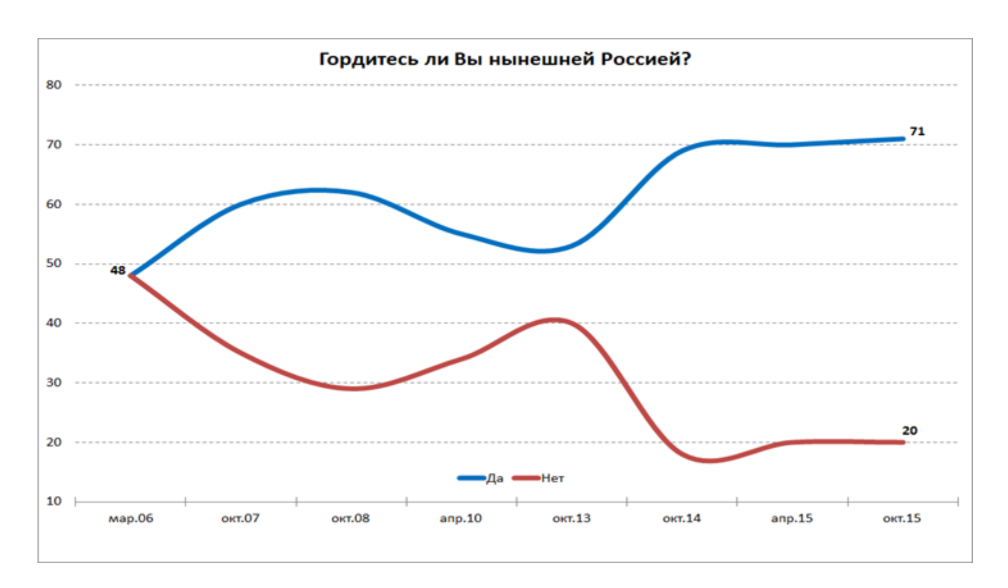
In the beginning of 2000s political elite and state agencies started a more consistent policy towards nation building. Exactly in early 2000s Russian state symbols were renewed or created including new national holidays or their new interpretation. Symbolically a new Russian anthem was approved at the end of December 2000. The new anthem held the same tunes and moderation of main lines as the Soviet Union anthem. In 2004 a new national holiday was introduced – 4th of November – the Nation Unity Day to substitute the 7th of November – the day of October Revolution 1917 that was celebrated for decades at the USSR. Ironically – although logically – the very first celebration of the Unity Day in November 2005 was used by the nationalists to organise a so-called "Russian march" in Moscow and other cities. Nationalistic "movement against illegal immigration" was among the most active mobilising forces. Their slogans included "Russia – for Russians" and "for a Russian order in a Russian land".

The Orthodox Christmas day on 7th of January became a national holiday in 1991, but in 2004 it became more publically noticeable when a longer period of holidays from 1st to 8th of January was introduced. Growing importance of Russian Orthodox Church to Russian political elite could be traced from late Yeltsin years. Presidents and prime ministers in 2000s publicly attend Orthodox key holidays, reported by main media. This sends strong signals to population regarding the important element of national identity.

Nationalistic sentiments amongst the titular nation have several focuses. Since late 1990s major concern for nationalists is the West, especially the USA. At the beginning of 2000s more anti-Caucasian and anti-migrants' sentiments emerged. Russia seizing Crimea in March 2014 led to such a level of nationalist feelings, including feeling of Russia's greatness, patriotism, approval of political leadership that new Russia has never experienced in its short being. Public opinions poll conducted by Levada Centre in April 2015 revealed that the highest patriotic feelings were among those who are young (18–24) and elderly, who have high consumption index, and live in big and middle-size cities[20]. The express issue of public opinion published on 2nd November 2015 demonstrated the fluctuation of national pride among Russians in 2006–2015[21].

[20] Patriotism and State. Levada Centre. 29.04.2015.
URL: http://www.levada.ru/2015/04/29/patriotizm-i-gosudarstvo/

[21] Express Issue. Levada Centre. 02.11.2015. URL: http://www.levada.ru/2015/11/02/den-narodnogo-edinstva-i-gordost-za-stranu/



Graph. Answers to question: “Are you proud of todays’ Russia?”, 2006–2015. Levada Centre. 02.11.2015. Blue line – “yes”, red line – “no”.

7 Conclusion

The nation building in Russia took place after the end of the USSR and this led to considerable change of what representatives of the titular nation think about the meaning and the content of Russian identity and broadly speaking to the general discussion of “What does it mean to be Russian?” We witness that the issue of “Russianness” was not of a marginal concern and continue to fuel public debates among various strata and age groups of Russians. Events of international politics and inner conflicts add to public perceptions and response. My study dealt with two generations of young Russians even divided only by eight years.

The publication on “Russianness” at 2006 that triggered this study gave the following description of the new generation of Russians that I could not but agree judging from my experience of teaching and working with young people for the last 20 years. This was a generation who was born in late 1980s and early 1990s. They are a generation of “transitional Russia” with all its dramas and shortcomings. They expressed their identity in search and understating of more opportunities that were available to them in comparison to their parents:

> The representatives of this generation had reached sui juris age without being pioneers or Oktyabryata (young communist league organisations for primer and secondary school kids). They did not live in time when the typing skills were only for chosen people and wireless

> connections was unknown; Zhigulevskoe was a fantastic beer (the most popular Soviet brand of beer); there was only one political party. They have no idea what a "Finish furniture module" is or Mongolian stamps; Eastern Germany craft set for airplanes; a bottle of chebyrashka; Politbureau; empiriocriticism and 'Anti-Dühring'. And we cannot say that they deserve any pity because of this, rather the opposite.
> Nevertheless they can communicate at least in one foreign language, type in high speed with two-to-five fingers; connect internet by several options; live separately from their parents and are able to find money for renting a flat with a nice view; to work for 10–12 hours a day (and still be able to use 2–3 hours daily for intense public time-out). They know all the nearby clubs and cafes and also they know well that no one guarantees them any good. They are ready for survival in different conditions. And they know how to communicate with their parents who have no idea about the current life, but who still regret furniture sets from Eastern Germany, queues for deficit goods, Politbureau and Zhigulevskoe beer that does not exist anymore and won't again[22].

The generation of the 2000s, Russian millennials, is a generation of a "new strong Russia that got up from her knees", a time of Putin's stability. This is a generation of high oil prices, the culture of consumerism and glamour; they actively explore European and Asian countries via tourism. They wear t-shirts with inscriptions like "Russia", "Born in Russia", "Born in USSR", "I am Russian", and start to explore new fashion with the image of the president on the t-shirts after the Crimea. They attend summer camps organised by the ruling party, Seliger. Some of them join movements like "Nashi", and "Young Guard". They believe that to be a "true Russian" one must be proud of it. Russian sociologist Elena Omelchenko recently described this generation of 20 to 25 year-old as the generation of Crimea. In her opinion, events in Ukraine and Crimea dramatically changed "perceptions of opportunities and boarders": "these very complex sentiments towards war, nearby death, nearby risk, possibility of rapid geopolitical changes", very specific patriotic boom, which was largely imposed. According to the studies of patriotism conducted by the Centre of Youth Research at Higher School of Economics at St. Petersburg, the end of the 20th century was marked by rather spontaneous patriotism or so called "resentful patriotism", current trends to demonstrate proud and pragmatic patriotism, as a desire to join the majority that can be converted to the social status and economic profit[23]. Omelchenko's assumptions are in accord with evalu-

[22] Check Yourself on Russianness. Vlast. 25.09.2006.

[23] Sociologist Elena Omelchenko about Generation Crimea. The Village. 27.03.2015. URL: http://www.the-village.ru/village/city/city-news/178619-omelchenko

ation of Lev Gudkov, a director of Levada Centre. He argues that current patriotic sentiments among Russians and perception of "Russianness" are largely formed by state propaganda and in reality this reflects mixed feeling of inferiority and exceptionality[24].

8 Acknowledgments

I would like to thank many colleagues and friends in Russia, Europe and the USA who read and commented the early draft of this paper. I would like to extend a special gratitude to Professor Martin Tamcke who provided opportunity for productive work on this subject during my research stay at Göttingen University in October 2015 and who organized a public lecture on this topic. Two projects provided financial support to my research and opportunity for intensive academic interactions: 1) the project "Man in a Changing World. Identity and Social Adaptation: Past and Present" (Russian Government grant # 14.B25.31.0009) and 2) the project "EUinDepth – EUropean Identity, Cultural Diversity and Political Change" (PIRSES-GA-2013-612619), FP7 project Marie Curie Action: International Research Staff Exchange Scheme.

Literature

Drobizheva Leokadiia (Ed.) Social Inequality of Ethnic Groups: Ideas and Reality. Moscow: Academia, 2002. P. 456.

Express Issue. Levada Centre. 02.11.2015. URL: http://www.levada.ru/2015/11/02/den-narodnogo-edinstva-i-gordost-za-stranu/

Gudkov Lev, Dubin Boris, Zorkaia Natalia. Leaving Russia as a Social Diagnosis and Life Perspective. Vestnik of Public Opinion. Data. Analysis, Discussions, October–December 2011. N. 4 (110) Levada Centre. P. 46–80.

Gudkov Lev. Special Historical Path of Russians. New Times. 05.05.2015 URL: http://nv.ua/opinion/Gudkov/osobyy-istoricheskiy-put-rossiyan--47048.html http://www.levada.ru/2015/10/13/zapad-vospriyatie-i-stremlenie-emigrirovat/

[24] Sociologist Elena Omelchenko about Generation Crimea. The Village. 27.03.2015. URL: http://www.the-village.ru/village/city/city-news/178619-omelchenko

Iddiatulin Shamil, Kachurovskaia Anna. Check Yourself on Russianness. Vlast. 25.09.2006. URL: http://www.kommersant.ru/doc/706972?isSearch=True http://www.kommersant.ru/vlast/29920

Monitoring Russians' Attitutde towards other Countries. September 2015. Levada Centre. URL: http://www.levada.ru/1970/01/01/monitoring-otnosheniya-rossiyan-k-drugim-stranam-sentyabr/

Patriotism and state. Levada Centre. 29.04.2015. URL: http://www.levada.ru/2015/04/29/patriotizm-i-gosudarstvo/

Public opinion – 2013. M. Levada Centre, 2014. P. 35. URL: http://www.levada.ru/sites/default/files/om13.pdf

Public opinion – 2014. M. Levada Centre, 2015. P. 33. URL: http://www.levada.ru/sites/default/files/om14.pdf

Sociologist Elena Omelchenko about Generation Crimea. The Village. 27.03.2015. URL: http://www.the-village.ru/village/city/city-news/178619-omelchenko

West: Perception and Desire to Emigrate. 13 October 2015. Levada Centre. URL: http://www.levada.ru/2015/10/13/zapad-vospriyatie-i-stremlenie-emigrirovat/

A Modern University: The Conflict of Values and Models

Liubov Fadeeva

As far back as a quarter of a century ago Burton R. Clark, a famous American scientist, set a target to study how higher education is organized and managed, pointing out that this issue requires close attention and consistent analysis. He considered that when making decisions with regard to this system it is crucial to take into account stable representations, norms and values of the academic world, "the people of ideas", but not to obtrude them upon the university: "Nations make major blunders in higher education as they ignore certain primary values and concentrate on others"[1].

The reference to the 1960s is connected with the fact that within this decade higher education system developed rapidly, new universities were established, the number of students increased[2]. Higher education was being both democratized and subject of massification. It implied a considerable reconstruction of the system that was not developing so fast[3].

Nowadays the calls to comprehend, to interpret, to realize, to restructure the understanding of the university are insistent, widespread and they become stronger, depending on changing circumstances.

---

[1] Clark, 2011.

[2] Perkin, 1989.

[3] Van de Graaf et al., 1978; Birnbaum, 1983.

The 1980s neoconservative tendency with its values of a private initiative, competition, dynamism, apologia of modernization, managerization and the demand to introduce a new spirit into all life spheres led to personnel reductions, spending cuts, change in subjects and teaching methods, restructuring of education plans and universities' management. Competition spirit and profit-aimed values, typical for the market, were declared necessary conditions for higher education system to become more flexible and movable[4]. Thus, a discussion on whether knowledge may be considered a commodity or it refers to a common good category began in the university sphere[5].

In this context such issues like why the modern world needs university, what its purpose is, whether commercialization and market values promotion could be destructive for the university and its designation were aroused[6]. Also the variants of the university concept re-thinking, its re-interpretation, search of new models and opportunities were proposed during the discussion[7].

Theoretical and methodological issues cross practical ones. The article is aimed at considering how conflicting values face each other in the modern university and with regard to it in the modern situation that is characterized by the crisis developing. On the basis of the outbreak of the protests, arranged in many countries by the students and supported by the professors, it may be said that there is global dissatisfaction with the situation in the university. And, as the researchers point out, it relates not only to France and Southern Europe countries, where the students and professors' protests are a part of the university subculture, but also to the Netherlands, Great Britain, Iceland and other countries. Johan Siebers, University of London professor, explains such an activity by increasing indignation with the fact that

> nowadays higher education and academic researches have become absolutely instrumental, they are mainly considered taking into account only their economic efficiency parameters. The universities, which work is now more frequently based on quantitative indices, more often get under dictatorship of bureaucratic *management superstructures*. These structures do not support the idea of higher education nature to be considered an essential common good and not only a consumable product that is sold and bought at the market[8].

[4] Brewer et al., 2002; Dill, 2003.

[5] Nixon, 2011; Plaksina, 2015; Fadeeva, 1996.

[6] Collini, 2012; Ostapenko et al., 2014a; Ostapenko et al., 2014b.

[7] Barnett, 2013; Albach, 2004; Smelser, 2013.

[8] Klyagin, 2015.

Such a statement of the question is especially important for Russian universities that always face the references to the global-level universities experience, while it is often ignored that this experience is rather controversial.

The year 2015 in Russia was marked with the series of conflicts in large universities between the university authorities and teaching personnel concerning the authorities arbitrary actions in financial and organizational issues, bureaucracy growth in the university, attempts to replace traditional system of professors selection and their salary payment. The process covered regional Higher Education Institutions (HEIs) as well as central ones, involved both humanities and technical universities. Thus, since April 2015 the conflict in Moscow Institute for Physics and Technology (MIPT) has got out into mass media and social media in the form of the senior professors' open letters and appeals to the rector[9]. The conflict at Ural Federal University (UFU), which parties go beyond the letters to the rector, the ambassador and the minister and move to the actions in the form of mass picketing, pushed on to the federal level, requiring not only the ministry's, but also the State Duma's involvement. The commission on changes was established in the university, and the university problems were extensively reported by mass media. The leading regional information publication described the conflict essence as follows:

> Today the decision has been made: Ural Federal University finally sacrifices the hundreds of professors in return for competitiveness improvement. Humanism and ethics pale into insignificance. Communists get ready to earn political dividends from 'the shock therapy', proposed by the university authorities. And UFU leaders are ready for image losses and foreign professors 'lease' in the present in order to get the status of a research university in the future[10].

The correspondent makes a reference to a competent expert, D. Moskvin's opinion that "it is neoliberalism in its most cynical form that is the university management ideology", and "development cannot be transformed into management despotism"[11]. This published article aroused the wave of the readers' heated comments:

> Efficiency does not mean science schools prosperity and international standing. The standing in the world science belongs to the scientists, the university elite, but not to greedy managers, cheating on the scien-

---

[9] Gushchin, 2015; Vinogradov, 2014.

[10] Demidova, 2015.

[11] Demidova, 2015.

> tists to the full. The managers shall be fellow-crafts, whittling quill pens for intellectuals. But as usual we have the opposite situation[12]…

A similar conflict unfolded at Russian State University for the Humanities (RSUH). In that case, university solidarity trade union became considerably active, having repeatedly initiated picketing with regard to the State Duma and the Ministry of Education, protesting against unlawful dismissal, proposing variants for the problem's solution. It is interesting that at Interregional Trade Union of Higher Education Staff's official website is a column, which title is taken out from 2011 –2012 protest movements experience – "We are not slaves, we are not voiceless"[13].

For the last twenty years, Russian universities have overcome many challenges and transformations, which stimulated not only protest sentiments and actions against the particular campaigns of the university authorities and the government, but the wave of discussion on the future and designation of the university in modern Russia[14]. Russian scientists' attitude towards the modern university problem is often based on tradition's opposition, when European orientation is presented as considering the university education as educational services industry contrary to the Russian orientation, based on the state responsibility for the university education sphere[15].

As a rule in such a discussion Russian universities are opposed to western universities, which are successful from Russian debaters' viewpoint. However, even in the most successful and prosperous western universities the situation in HEIs has become increasingly criticized. Recently Oxford professor Terry Eagleton's sensational article "The Slow death of the University", which set up a problem of the university death as "a center of human critique", was published. With a sad heart, Eagleton stated the fact of the traditional university capitulation "to the hard-faced priorities of global capitalism". He imagined the modern British university, where

> instead of government by academics there is rule by hierarchy, a good deal of Byzantine bureaucracy, junior professors who are little but dogsbodies, and vice chancellors who behave as though they are running General Motors. Senior professors are now senior managers, and the air is thick with talk of auditing and accountancy…

Besides widespread bureaucracy growth in British higher education, Oxford professor is indignant with the situation, when there are

[12] Demidova, 2015.
[13] On RSUH situation, 2013.
[14] Volokhonskiy, Sokolov, 2013; Rakov, 2016.
[15] Nalivayko, 2008.

> less incentive for academics to devote themselves to their teaching, and plenty of reason for them to produce for production's sake, churning out supremely pointless articles, starting up superfluous journals online, dutifully applying for outside research grants regardless of whether they really need them, and passing the odd pleasant hour padding their CVs[16].

He does not argue the necessity to response to the society needs. But, in his opinion, it differs significantly from being considered "a service station for neo-capitalism". Moreover, the search of the university for an actually efficient model would have been more responsive to the society real needs, than copying neoliberal patterns in the university sphere[17].

This reasoning and assessment aroused a strong reaction of Russian scientists and professors. In our mind, this reaction deserves to be reproduced, as it is a live and immediate discussion that reflects the diversity of attitudes in the university environment. Vitaly Kurennoj describes Eagleton's text as a bright one, "in which the members of many Russian universities can easily find themselves and their realia". At the same time, he reproaches Oxford left intellectual for being nostalgic about a traditionalist, pre-modern system. In response to the comments to his Facebook post, Kurennoj passes on to Russian realia, which he considers to have not only bad features:

> 1) today we see extreme development of the teaching art in all aspects – methodological, monitoring, artistic, if you want, all the more so online courses have made this sphere transparent; 2) indeed, there are many publications – is it bad? Would you like to have less? 3) in the universities there is competition, but it has been always present in science and education, so why worry about it?[18].

Anna Voskresenskaya, who has joined online discussion, states:

> It is clear that degradation is the result of education's Americanization. The idea is to leave the universities without state financing so that they would become self-sufficient. It works out without quality loss only in America, where there is high income-level and the relevant tradition. While our universities, which found themselves in the situation, when they have to earn money and to survive, become weak rivals for such agents as cafes, night clubs and bath houses…

[16] Eagleton, 2015.
[17] Eagleton, 2015.
[18] Vitaly Kurennoj's personal web-page, 2016.

Dmitry Dorogov echoes her words, speculating "on the victory of technocratic rationalization ideology over the university ideological autonomy in its right to be neutral territory, and not to subordinate to external neoliberal management"[19]. Eagleton's theses were also widely discussed at the web page of another Moscow professor, Vladimir Mironov. Artyom Skorobogatov posted the following comment: "as a British professor, I may confirm that it is true from beginning to end. Nevertheless, nobody has proposed yet the measures to tackle these issues". Vyacheslav Artyuh responded to these words in the following way:

> Do they really exist? May be it is the following: technocratic civilization dictates new rules of the game in educational sphere. First come, first served. Eagleton, a strong Marxist, wasn't the first and now expresses his astonishment and misunderstanding. As for the young people, who are not disrupted by life experience due to its absence, – they fit in the new realia at once[20].

Online discussion reflects the diversity of ideological and value views, on the basis of which Eagleton's theses are assessed. It is important that the discussion takes place at the web pages of famous professionals, whose competence in higher education sphere is recognized.

The Bologna process and Russia's joining the Bologna system still take a significant place in criticism towards educational reforms in Russia. As Mikhail Mayatskiy points out,

> the literature on this issue can be divided into two unequal parts. From one side, there are bureaucratic zeal of technetronic reports and the prospects rosiness; from the other side, there are despair and humility, which are latent and uncommon, but thus even more undoubtful[21].

He considers the difference in perception from the attitude of "old guard", not on the basis of an age, but on the basis of adherence to "the previous idea of the university, according to which, as Humboldt said, '*the professors are not for the students, but rather both are for science*'". *(emphasis added – L.F.)*. "The old guard fatefully conduct rearguard actions. New bureaucratic zeal with innocent blue eyes cheerfully destroys the things that had been built for centuries", hiding behind the speeches on 'openness', 'successfulness', 'efficiency', 'innovation' and 'dynamism'. Mayatskiy reproaches European politicians with the decision on higher education inclusion

[19] Vitaly Kurennoj's personal web-page, 2016.
[20] Vladimir Mironov's personal web page, 2016.
[21] Mayatskiy, 2009.

into GATS (General Agreement on Trade in Services) list of services under the frameworks of the World Trade Organization that was made unreasonably and without taking into account experts' estimation. Thus, the vision of knowledge as a common good was distorted in favor of knowledge as a service. Meanwhile, in the Bologna process documents it is still stated that higher education as a common good is not only economic, but also a social and political issue. This position is reflected in Prague communiqué that emphasizes the importance of society control over this principle realization. A common good is meant as a commercial service antipode. Berlin communiqué expresses the same viewpoint.

Discussions on education as a common good and protests against it being brought down to the level of a service have been held in European universities for several decades. It seems to be an excellent journalistic trick, when some Russian authors attribute the efforts on achievement of the modern university "openness", "successfulness", "efficiency", "innovation" and "dynamism" entirely to the rhetoric of zealous bureaucrats and traditions destroyers. The universities actually consider these principles as the responses to the challenges of environment that are important for keeping the universities positions in the modern world[22].

In our mind, the conclusion that western universities students have become customers, while universities have become supermarkets, seems to be a simplified one[23]. Although, upon critical analysis of higher education internationalization processes such notions as "higher education McDonaldization" and "McUniversity" are often used[24]. L.I. Yampolskaya regards the university in globalization context and states:

> Internationalized university is a market-oriented higher school...
> Being of a non-commercial nature, the university actively uses commercial opportunities…all the attributes of commerce: advertisement, the faculties performance assessment, supplementary education development on off-budget basis, increased focus and interest not only to fundamental science, but also to its applied aspects[25].

It seems that this line of the university activity in itself does not jeopardize the university traditional values and designation, as well as the usage of such categories as "quality culture", "expertise", "efficiency", "cost-effectiveness" in speech practice. However, the analysts are reasonably concerned whether this way would transform the university into a business structure, producing practical knowledge, required in particular situations. Such transformations pose a threat to the universi-

[22] Curaj et al., 2012.

[23] Mayatskiy, 2009.

[24] Yampolskaya, 2014, 136.

[25] Yampolskaya, 2014, 132.

ty cultural and humanity mission. The university, science, knowledge are being instrumentalized: everything becomes the subject for application, everything refers to the field of technical issues. Now new knowledge is not a result of endeavor to comprehend the truth, but the result of the search of an acceptable solution to the particular situation[26].

As it was already mentioned, western universities are also accused of transforming into "a transnational bureaucratic corporation" or into a global-type firm. Gigi Roggero provides an example of such phrases as "the place of added value direct production", "brand new man power incubators" being used with regard to the university. He believes that in the modern world the university adopts the corporation's development criteria, management forms, communication means and goals[27]. His speculations are titled "From the ruins into a crisis" with the reference to the book of B. Reading, a Canadian professor, "The University in Ruins", who by the university in ruins meant the modern knowledge losing its fundamental points, and the university losing its universalistic idea. The scientists see an alternative to the neoliberal variant in

> education, oriented to justice, critical self-consciousness and thinking, culture of parity-based dialogue, newly understanding of the life importance and value in order to mitigate the negative effects of dominating technocratic education and knowledge and, first of all, to mitigate its radical refusal of ethical and political responsibility[28].

In this alternative variant values criteria take the first place.

In the modern public discussions on higher education various and often contradictory attitudes meet. Mitchell Ash, characterizing European discussion, aimed against higher education globalization (Americanization), states:

> Protection of European achievements is a common denominator for both of them – if a conservative speaks, then there are great intellectual elite traditions, if a left winger speaks, then there are social state structures and free access to higher education – protection in the face of a potential external threat[29].

The discussion's main moment is evident for him: "it is an issue of the relations between the state and civil society and in education sphere this issue is corresponded with the question whether higher education is private or public good"[30].

[26] Yampolskaya, 2014, 169.
[27] Roggero, 2011.
[28] Kirabaev, Tlostanova, 2011.
[29] Mitchell, 2013.
[30] Mitchell, 2013.

It is natural that this discussion is held not only in the universities or in academic publications.

The common feature that almost everyone considers him or herself as an expert in the field of education and higher education remains a condition for social advancement. The situation analysis shows that these sphere problems have more common features than distinguishing ones. M. Gilman, who came into the university sphere in 2005 after early resignation from the International Monetary Fund (IMF) and found out that higher school world had become "an industry sector that is becoming increasingly exposed to the processes of globalization, oriented at mass market production". He describes American higher school problems as follows:

> Diploma inflation…, higher education commercialization that results in high administrative expenses, exams standardization, excessive needs in outside financing and extreme growth of commercial universities number; moreover, the rush for 'wallpaper degrees', which are becoming more important than education itself…, a degree that may happen to be useless when trying to get a job in the real world[31].

Noam Chomsky, another American intellectual, famous for his left-wing views, turned on the authorities with strong criticism of the modern American university management practices: "When universities become corporatized, as has been happening quite systematically over the last generation as part of the general neoliberal assault on the population, their business model means that what matters is the bottom line"[32]. He defined a transfer to yearlong contracts as an assault on social rights. Similar practice implementation in Russian HEIs caused the same professors' reaction. New contract system is seen as an unfair one that puts employment stability under threat and provides the authorities with the instrument to bring pressure on professors.

In Chomsky's analysis of the modern university, there are considerable differences from many other analysts' attitude. He believes that

> we should put aside any idea that there was once a 'golden age'. Things were different and in some ways better in the past, but far from perfect. The traditional universities were, for example, extremely hierarchical, with very little democratic participation in decision-making[33].

[31] Gilman, 2013.
[32] Chomsky, 2014.
[33] Chomsky, 2014.

Such an argument is valid with regard to both the Ivy League American universities and famous Oxbridge.

Russian authors may recollect Nikolai Bukharin's call to the Soviet HEIs "to churn out intellectuals as at the factory" that has become a practical guidance at a significant extent. Russian universities history also did not have "golden age". Upon closer analysis any period, which may seem to be a golden one from the modern viewpoint, happens to be full of serious and acute issues. Every time it seemed that these issues seriousness would destroy the university delicate world. Johan Siebers continues his retrospective review:

> Historically the universities existence has always had a certain duality. In this way, from one side, the universities are autonomous educational centers, which do not subordinate to any other imperatives except for knowledge development. But from the other side, they remain dependent on society, being the tools for reproduction of elites, professional corporations and authority structures[34].

The university's death, slow or quick, has been predicted for many centuries. Nevertheless, every time this wonderful world shows its vitality, responsiveness, ability to change with preservation of its key features, the most important of which is still production of knowledge as a common good. At the same time, knowledge content and the understanding of a common good also undergo changes. The university world calls remain unchanged: to bear in mind the importance of this common good, inadmissibility of, as it has been recently formulated by Zygmunt Bauman, famous for its ability to determine the whole society diagnosis, "the human, all-too-human longing for cohabitation resting on friendly cooperation, mutuality, sharing, reciprocated trust, recognition and respect" being displaced with rivalry and competition[35].

An important trend that is increasingly expressed in the modern situation is a transfer from theoretical discussions and debates to particular proposals on development of the university's new model, based on other than neoliberal model values. Willy Maley, Glasgow University professor, Renaissance studies specialist, urges to put an end to so called "corporate ethics" that saps higher education as a worm. By "corporate ethics" he means goal-directed and management-controlled education model that significantly limits the scientist's freedom. This model rejection will give to the scientists more freedom, than to managers. In 2012 the committee, authorized by Scottish government and headed by Ferdinand von Prondzynski, Aberdeen's Robert Gordon university rector, prepared higher education radical reform package, which includes the universities' management bodies elec-

[34] Klyagin 2015.

[35] Bauman, 2015.

tivity, 40% quota for women in these bodies, the rectors salary freeze. Maley calls these proposals an expression of "a new ethos" that may prevail in the modern Scottish universities. Both the reforms supporters and opponents pointed out common problems in the universities management: marketization promotion, crush of free education and social democracy ideals, feeling that the universities are managed by some distant elite[36].

Johan Siebers remarks that

> increasingly more universities' staff come to think on democratism deficiency in their institutional structures, believing that it is necessary to strive for the universities to be managed by those people, who determine their processing: students and professors. And management shall be based on those democratic principles, which reflect the university nature. Neoliberal manager model, based on privatization, competition, financial stimuli and the outcome maximization, creates an atmosphere that has disastrous influence on education and research's quality[37].

Pavel Kudyukin, a Russian professor, the co-head of University Solidarity Trade Union, echoes these appeals:

> The university life's fundamental problem is permanent curtailing of the university autonomy and academic freedom elements…The university professors actually cry their eyes out from increased bureaucratic paperwork, imposed both by the state authorities and 'their own' administration[38].

He speaks on the necessity to organize "invisible community" – of the university professors against dismissals, including those for ideological reasons.

Siebers' arguments are not only directed against commercialization, marketization and bureaucratization, but also "cultural policy of resistance":

> We may develop such practices and activity fields that will allow us to search for alternative examples of social life, even if now they are time- and space-limited. We should create such a 'base' for academic ideas and research, where they would be self-sufficient and inherently

[36] Matthews, 2014.
[37] Klyagin, 2015.
[38] If people do not…, 2014.

valued, and would not be exposed to instrumentalization under some external influence[39].

Some conclusions.

First of all, the conflict on the university model is expressed through the attitude to knowledge: as a service or as a common good, and at every step of the university history this conflict has its specificity. The modern situation seems to be an unprecedented one with regard to the conflict acuteness, activation of protest sentiments, which cover various countries and regions and have a global character. It indicates the increase of the constructive contest between the university community and the university neoliberal model. Such a contest is attended with the searches for an efficient new model, based on the values, typical to the traditional university. It is important that it concerns namely axiological element of the contest. Nobody puts in question the relevance of the university connections with environment, its interaction with the regional society. The protest is caused by such neoliberal model characteristics as commercialization, managerization, bureaucratization, the loss of the university autonomy and traditional academic freedom. The brand new feature of the modern situation is the fact that theoretically-philosophic and moralizing grounds for this model critics get to be accompanied with a more and more clear cut new model of the university. This new model is not only oppositional to the neoliberal one, but it is also filled with dynamic democratic content.

Literatur

Albach, Ph., Umakosi, T. (Eds.) (2004). Asian Universities: Historical Perspectives and Contemporary Challenges. Baltimore: John Hopkins University Press.

Barnett, R. (2013). Imagining the University. London: Routledge.

Bauman, Z. (2015). Idet li bogatstvo nemnogikh na pol'zu vsem prochim? [Does the Richeness of the Few Benefit us All] Moscow: Gaidar Institute Publ.

Birnbaum, R. (1983). Maintaining Diversity in Higher Education. San Francisco: Jossey-Bass.

Brewer, D. J., Gates, S. M., Goldman, C. A. (2002). In Pursuit of Prestige: Strategy and Competition in U.S. Higher Education. New Brunswick, NJ: Transaction Press.

Chomsky, N (2014, February 28) On Academic Labor. CounterPunch Retrieved from http://www.counterpunch.org/2014/02/28/on-academic-labor/

[39] If people do not…, 2014.

Clark, B. R. (2011). Sistema vysshego obrazovaniya: akademicheskaya organizatsiya v kross-natsional’noy perspective [The Higher Education System: Academic Organization in Cross-National Perspective]. Moscow: Higher School of Economics Publ.

Collini, S. (2012). What Universities For? London: Penguin.

Curaj, A., Vlasceanu, L., Scott, P., Wilson, L. (Eds.) (2012). European Higher Education at the Crossroads: Between Bologna Process and National Reforms. London: Springer.

Demidova, O. (2015, June 10). «Shokovaya terapiya» UrFU [Ural Federal University "Shock Therapy"]. URA.RU Rossiyskoe informatsionnoe agentstvo [URA.RU Russian News Agency]. Retrieved from http://ura.ru/articles/1036265045

Dill, D. D. (2003). Allowing the Market to Rule: the Case of the United States. Higher Education Quarterly, 57 (2), 136–157.

Eagleton, T. (2015, April 30). Medlennaya smert’ universiteta [The Slow Death of the University]. PoliSMI. Retrieved from http://polismi.ru/politika/evrosoyuz-titanik/1118-medlennaya-smert-universiteta.html

«Esli lyudi ne budut borot’sya za svoi trudovye prava, to oni poteryayut i prava obshchedemokraticheskie» [“If People Do not Fight for their Labor Rights, They Will Lose Also the All-Democratic Rights”] (2014). Istoricheskaya ekspertiza [Historical Examination]. Retrieved from http://istorex.ru/page/esli_lyudi_ne_budut_borotsya_za_svoi_trudovie_prava_to_oni_poteryayut_i_prava_obschedemokraticheskie

Fadeeva, L. A. (1996). Demokratiya i ideal universiteta [Democracy and Ideal of the University]. Mir obrazovaniya [The World of Education], (5-6).

Gilman, M. (2013). Neskol’ko razroznennykh mysley o vysshem obrazovanii [A Few Random Thoughts on Higher Education // Fatherland Notes]. Otechestvennye zapiski [Annals of the Fatherland], (4), 221–225. Retrieved from http://www.strana-oz.ru/2013/4/neskolko-razroznennyh-mysley-o-vysshem-obrazovanii

Gushchin, A. (2015, October 30). 84 prepodavatelya Fiztekha protiv rektora MFTI [84 Teachers of Physics and Technology Faculty Against the Rector of Moscow Institute of Physics and Technology]. Potok. Studencheskiy portal Fiztekha [Potok. Student’s Portal of Physics and Technology Faculty] Retrieved from http://miptstream.ru/2015/10/30/profi-riot/

Kirabaev, N., Tlostanova, M. (2011, December 6). Puti preodoleniya krizisa sovremennogo universiteta [The Ways to Overcome the Modern University

Crisis]. Elektronnaya biblioteka Runivers [Runivers Electronic Library]. Retrieved from http://www.runivers.ru/philosophy/logosphere/199391/

Klyagin, S. (2015, December 1). Sibers Yokhan: Ontologicheskoe blagorodstvo [Siebers Johan: Ontologic nobility]. Sigma. Retrieved from http://syg.ma/@sierghiei-kliaghin/iokhan-sibiers-ontologhichieskoie-blaghorodstvo

Matthews, D. (2014, June 12). What Might Independence Mean for Scotland's Universities? Times Higher Education. Retrieved from https://www.timeshighereducation.com/features/what-might-independence-mean-for-scotlands-universities/2013795.article

Mayatskiy, M. (2009, April 20). Ot Bolon'i do Bolon'i, ili tupikovyy protsess [From Bologna to Bologna, or Deadlock Process]. Russkiy zhurnal [The Russian Journal]. Retrieved from http://www.russ.ru/pushkin/Ot-Bolon-i-do-Bolon-i-ili-tupikovyj-process

Mitchell, A. (2013). Bakalavr chego, magistr kogo? "Gumbol'dtovskiy mif" i istoricheskie transformatsii vysshego obrazovaniya v nemetskoyazychnoy Evrope i SShA [Bachelor of What, Master of Whom? The Humboldt Myth and Historical Transformations of Higher Education in German-Speaking Europe and the US]. Novoe literaturnoe obozrenie [New Literary Observer], 122. Retrieved from http://magazines.russ.ru/nlo/2013/122/14e-pr.html

Nalivayko, N. V. (2008). Tendentsii razvitiya sovremennoy rossiyskoy obrazovatel'noy politiki [Tendencies of the Modern Russian Educational Policy Development]. Ed. by G. I. Petrova, M. N. Balandin. Klassicheskiy universitet v neklassicheskoe vremya: Trudy Tomskogo gosudarstvennogo universiteta [Classical University at Non-classical Time: Works of Tomsk State University]. Vol. 269. (98–101). Tomsk: Publishing House of Tomsk State University.

Nixon, J. (2011). Higher Education and the Public Good: Imagining the University. London; New York: Continuum.

O situatsii v RGGU [On Russian State University for the Humanities Situation] (2013, May 27). Universitetskaya solidarnost' [The University Solidarity]. Retrieved from http://unisolidarity.ru/?p=1161

Ostapenko, A., Tkach, D., Khagurov, T. (2014a). Klassika universal'nosti ili remeslukha spetsializatsii [Classics of Universality or Craft of Specialization]. Obrazovatel'nye tekhnologii [Educational Technologies], (1), 5–9.

Ostapenko, A., Tkach, D., Khagurov, T. (2014b). Ostanetsya li v Rossii klassicheskiy universitet klassicheskim? [Whether a Classical University in

Russia Will Remain Classical?] Pedagogicheskiy zhurnal Bashkotorstana [Pedagogical Magazine of Bashkortostan]. 51 (2), 13–16

Perkin, H. (1989). The Rise of Professional Society. England since 1880. London: Routledge.

Personal'naya stranitsa Vitaliya Kurennogo [Vitaly Kurennoj's personal web-page]. (2016). Facebook. Retrieved from https://www.facebook.com/vitaly.kurennoj?fref=ts

Personal'naya stranitsa Vladimira Mironova [Vladimir Mironov's personal web-page] (2016). Facebook. Retrieved from https://www.facebook.com/vladimir.mironov.14?fref=ts

Plaksina, N. V. (2015). Missiya universiteta v sisteme vysshego obrazovaniya Velikobritanii [The University Mission in Great Britain Higher Education System]. Problemy sovremennogo obrazovaniya [The Problems of Modern Education], (3), 24–31.

Rakov, V. (2016). Universitas. Permskiy universitet [Perm State University]. Retrieved from http://www.psu.ru/universitet/ob-universitete/universitas-1

Readings, B. (2009). Universitet v ruinakh [The University in Ruins]. Minsk: Belarusian State University Publ.

Roggero, G. (2011). Iz ruin v krizis: ob osnovnykh trendakh v zhizni global'nogo universiteta [From the Ruins into a Crisis: About the Main Trends in the Life of Global University]. Neprikosnovennyy zapas. Debaty o politike i kul'ture [NZ. Debates on Politics and Culture], 77 (3). Retrieved from http://magazines.russ.ru/nz/2011/3/po7-pr.html

Smelser, N. (2013). Dynamics of Contemporary Universities: Growth, Accretion and Conflict. Berkeley: University of California Press.

Van de Graaf, J. H., Clarck, B. R., Furth, D., Goldschmidt, D., Wheeler, D. (Eds.) (1978). Academic Power: Patterns of Authority in Seven National Systems. New York: Praeger.

Vinogradov, K. (2014, October 13). Pis'mo desyati [Letter of Ten]. Potok. Studencheskiy portal Fiztekha [Stream. Student's Portal of Physics and Technology Faculty]. Retrieved from http://miptstream.ru/2014/10/13/letter-of-ten/

Volokhonskiy, V., Sokolov, M. (2013). Politicheskaya ekonomiya rossiyskogo vuza [The Political Economy of Russian Higher School]. Otechestvennye zapiski [Annals of the Fatherland], (4), 31–48. Retrieved from http://www.strana-oz.ru/2013/4/politicheskaya-ekonomiya-rossiyskogo-vuza

Yampolskaya, L .I. (2014). Kontseptualizatsiya klassicheskoy «idei universiteta» v neklassicheskom variante [Conceptualization of Classical "Idea of the University" in Non-classical Variant]. Tomsk: National Research Tomsk Polytechnic University Publ.

Die Rolle von Interessengruppen in den deutsch-russischen Beziehungen

Fedor Basov

In diesem Artikel wird der Versuch unternommen, die Entwicklung der deutsch-russischen Beziehungen durch deren Interessengruppen zu analysieren. Das kann wichtig für das Verständnis des Wesens der bilateralen Beziehungen und der Politik Berlins gegenüber Russland, sowie der Politik Moskaus gegenüber Deutschland sein, weil die Politik in großem Maße durch Interessenvertretung beeinflusst wird.

In diesem Sinne ist es wichtig, den Begriff „Interessengruppen" zu erklären und den Unterschied zu „Einflussgruppen" zu definieren. Entsprechend sind Interessengruppen solche Gruppen, deren Interessen im politischen Prozess tangiert werden. In diesem Fall – an den deutsch-russischen Beziehungen. Hiermit ist es wichtig, Interessengruppen von Einflussgruppen zu unterscheiden. Interessengruppen dürfen als Einflussgruppen definiert werden, aber nicht alle Einflussgruppen sind Interessengruppen (d.h. eigene Interessen haben). Die Einflussgruppen, die Ressourcen (oder Einfluss), aber keine Interessen im konkreten Politikfeld haben, sind wirkliche oder potentielle Instrumente der Interessengruppen. Darum sind Massenmedien, politischen Parteien, Stiftungen und Think Tanks keine Interessengruppen, aber Einflussgruppen.

Welche Interessengruppen deutscher Russlandpolitik kann man hervorheben? Die zwei wichtigsten Interessengruppen deutscher Russlandpolitik sind einerseits Wirtschaftsunternehmen und Menschenrechtler (gesellschaftliche Organisationen, Politiker, die viel Wert auf Menschenrechts-Problematik legen) andererseits. Unternehmen und Menschenrechtler (oder Umweltaktivisten) als Interessengruppen

sind potenziell Konkurrenten hinsichtlich der Einflussnahme auf politische Entscheidungen.

Wirtschaftliche Interessengruppe. In deutsch-russischen Beziehungen haben der Ost-Ausschuss der deutschen Wirtschaft und dessen Mitglieder eine große Bedeutung. Der Ost-Ausschuss der deutschen Wirtschaft ist eine klassische Lobby-Organisation. Der andere Verband, die deutsch-russische Auslandshandelskammer, unterstützt deutsche Unternehmer in Russland. Während der Ost-Ausschuss vor allem Großunternehmen fördert, unterstützt die Auslandshandelskammer vorwiegend kleine- und mittlere Unternehmen.

Der Ex-Chef des Konzerns Krupp, Berthold Beitz, besuchte 1967 Moskau. Im Folgejahr begann die Neue Ostpolitik, und 1970 wurden Röhren-Erdgas-Geschäfte beschlossen. Dieses Beispiel zeigt die Wichtigkeit der wirtschaftlichen Interessengruppe und Lobby-Strukturen für deutsch-russischen Beziehungen.

Natürlich soll man die Bedeutung der Wirtschafts-Lobby nicht überschätzen. Die Wirtschaft war nur einer der Faktoren, die der damalige Bundeskanzler Willy Brandt und der Architekt der Ostpolitik Egon Bahr zur Neuen Ostpolitik angestoßen haben. Und die UdSSR und die BRD blieben Gegner im Kalten Krieg trotz erfolgreicher Entspannungspolitik und Ausbaus der wirtschaftlichen Beziehungen.

Menschenrechtliche Interessengruppe kann man auch „humanitäre" Interessengruppe oder „zivilgesellschaftliche Interessengruppe" nennen. Diese Gruppe entstand allmählich während des Kalten Krieges. Eine große Rolle bei deren Entstehung haben Radio Liberty/Radio Free Europe sowie die pazifistische Bewegung und das Aufkommen der grünen Ideologie gespielt.

Die Bedeutung der oben genannten Gruppen ist offensichtlich, aber sie sind nicht die einzigen, die ihre Interessen an der deutschen Russlandpolitik haben.

Auch zu den Interessengruppen deutscher Russlandpolitik kann man die nicht so offensichtliche „*Ideengruppe*" (eine inklusive Gruppe, die auf die Teilnahme Russlands zur Arbeit an euro-atlantischen Strukturen oder auf „den Rückzug Russlands in Europa" hin orientiert ist) rechnen. Zu dieser Gruppe gehören einige Politologen und ehemalige hochrangige Politiker, die zur Einbindung Russland in den Westen und zur größtmöglichen Verbesserung der Beziehungen mit Russland aufrufen. An den deutsch-russischen Beziehungen haben sie zwar keine persönlichen materiellen, aber dafür vor allem ideelle Interessen. Dieser Gruppe gehören zum Beispiel der Russlandexperte Alexander Rahr, der ehemalige Verteidigungsminister Volker Rühe, der ehemalige Vorsitzende des NATO-Militärkomitees General Klaus Naumann an.

Die Definition der Ideengruppe deutscher Russlandpolitik hat viele Gemeinsamkeiten mit dem Versuch von Anatol Rapoport, US-amerikanische Intellektuelle als eine Gruppe, die gemeinsame (Klassen-) Interessen hat, zu definieren[1].

[1] Vgl. Anatol Rapoport. Have intellectuals a class interest? University of Michigan Press. 1960. P. 31 – 49.

Laut Rühe und Rahr könnte ein möglicher NATO-Beitritt Russlands die Spannungen zwischen Russland und osteuropäischen Staaten nivellieren. Eine große Resonanz fand ein offener Brief deutscher außenpolitischer Experten, die mit dem Verteidigungsministerium verbunden waren, der am 8. März 2010 im „Spiegel" veröffentlicht wurde. Vier Autoren des Briefes – V. Rühe (1991 – 1998 deutscher Verteidigungsminister), K. Naumann (ehemaliger Vorsitzender des NATO-Militärkomitee), deutscher Vizeadmiral Ulrich Weisser (ehemaliger Leiter des Planungsstabs des Verteidigungsministeriums) und Frank Elbe (ehemaliger deutscher Botschafter in Warschau) – haben vorgeschlagen, Russland in die NATO anzunehmen. Die Briefautoren haben eine Meinung geäußert, dass die NATO ihre Türen für Russland öffnen solle, damit Russland der NATO beitreten könne, weil Nordamerika, Europa und Russland gemeinsame Interessen und gleiche Herausforderungen haben und eine gemeinsame Antwort bilden sollten[2].

Die Ideengruppe kann man zivilgesellschaftlichen Interessengruppen zurechnen, aber hierbei gehört diese nicht zu Menschenrechtsgruppen. Die große Mehrheit der Vertreter der Menschenrechtsgruppe verhält sich zu Vertretern und Initiativen der Ideengruppe negativ. Die Ideengruppe deutscher Russlandpolitik steht nach deren Gesichtspunkten der wirtschaftlichen Interessengruppe viel näher. Die wichtige Anforderung beider (der wirtschaftlichen und Ideen-) Interessengruppen zur deutschen Politik gegenüber Russland ist die Anbindung Russlands an den Westen.

Separat kann man auch *situative Interessengruppen* deutscher Russlandpolitik definieren (solche Gruppen aktualisieren sich nur bei Besprechung irgendwelcher konkreten Probleme). Zu situativen Interessengruppen gehören beispielsweise Beamte verschiedener Ministerien und Behörden (was der Theorie des bürokratischen Handels entspricht). So waren Beamte des Bundesinnenministeriums Gegner der Erbringung der Visafreiheit für russische Staatsbürger.

Interessengruppen können auch auftreten und wieder verschwinden. Interessengruppen, die sich aktualisieren können, sind so genannte „*schlafende*" *Interessengruppen*. So ist Deutschland ein Immigrationsland für viele Menschen aus dem postsowjetischen Raum. Ob diese Tatsache später irgendwelchen Einfluss auf das Auftreten irgendwelcher neuen Interessengruppen haben wird, bleibt eine offene Frage.

Dynamik des Potentials und der Interaktion der Interessengruppen deutscher Russlandpolitik. Bis zur Krim-Krise 2014 war die Wirtschaft eines der wichtigsten Elemente, die die deutsch-russischen Beziehungen zementiert haben. Auch nach dem Beginn der allmählichen Verschlechterung von bilateralen Beziehungen, die mit Putins Entscheidung über seinen Rücktritt zum Amt des Staatspräsidenten (Herbst 2011) verbunden war, blieb die Wirtschaft ein Faktor, der der Verschlechterung der ge-

[2] Vgl. Немецкие эксперты предлагают России вступить в НАТО [Электронный ресурс] URL:http://www.newsland.ru/news/detail/id/479554- (дата обращения 08.04.2012.)

sellschaftlichen und politischen Beziehungen widerstand. So haben Vertreter deutscher Energie-Konzerne eine Bereitschaft geäußert, Gazproms Interessen im Zusammenhang mit dem dritten Energie-Paket der EU zu verteidigen.

Aber nach der Integration der Krim ins russische Staatsgebiet hat sich die Situation verändert: Die Wirtschaft hat sich der Politik in den Fragen der Beziehungen zu Russland unterordnet. Diese Tatsache hat deutlich gemacht, dass die Balance der Interessengruppen deutscher Russlandpolitik, wie die Interessengruppen selbst, dynamisch ist.

In Deutschland nahm in den letzten Jahren die Bedeutung der Menschenrechte in der Außenpolitik zu und ökonomischer Determinismus nahm ab[3]. Das kann man damit erklären, dass sich die junge Generation der deutschen politischen Establishments mehr als zuvor an Werten und ethischen Normen in der Politik orientiert.

Es ist auch falsch zu denken, dass in allen Fragen des russischen Lebens die Wirtschaft und Menschenrechtler gegensätzliche Positionen einnehmen. So haben insbesondere Menschenrechtler in der Öffentlichkeit die Verurteilung von Michail Chodorkovsky und seine Freiheitsstrafe kritisiert, aber zu seiner Befreiung haben vorwiegend Kontakte zwischen russischer Elite und der wirtschaftlichen Interessengruppe beigetragen.

Es gibt auch Beispiele des Übertritts der Vertreter einer Interessengruppe zu der anderen. So hat dies zum Beispiel der ehemalige Journalist von Radio Freiheit, Alexander Rahr, mit dem Prinzip „business as usual“ und der Integration Russlands in die Organisationen des Westens begründet.

Parteiliche Analyse der Interessengruppen. Die deutsche Russlandpolitik ist wenig von der innenpolitischen Kontinuität, beispielsweise bei dem Wechsel der regierenden Koalition, abhängig. Gerade die Interessengruppen amortisieren den Einfluss der politischen Parteien auf die Politik.

Ein Beispiel, dass Einfluss der Interessengruppen in deutscher Russlandpolitik stärker als Einfluss der Parteien ist, ist die erste Regierung von Bundeskanzler Gerhard Schröder und Außenminister Joschka Fischer (1998 - 2002). 1998 hat die rot-grüne Koalition die christlich-liberale Regierung abgelöst. Aber die Annäherung der EU und Russland in verschiedenen Fragen begann nicht sofort (1999 wurden Beziehungen wegen der NATO-Operation gegen Jugoslawien verschlechtert), sondern erst ab 2001-2002. In diesen Jahren erfolgte die Verbesserung der deutsch-russischen Beziehungen und die Aktivierung der wirtschaftlichen Interessegruppe in der Russlandpolitik.

Wenn man politischen Parteien nach der Nähe zu zwei der wichtigsten Interessengruppen zuordnet, so sind CSU, SPD, CDU und FDP der wirtschaftlichen Interessengruppe nah. Dabei sind Bündnis 90/die Grünen, CDU und FDP der

[3] In diesem Sinne ist der Fall bezeichnend, als Bundespräsident Horst Köhler zurückgetreten ist, weil seine Rede als eine Begründung der Bundeswehr-Operation in Afghanistan mit hauptsächlich wirtschaftlichen Interessen verstanden wurde.

Menschenrechtsgruppe nah. Bei der CDU und FDP gibt es Politiker, die die Interessen der wirtschaftlichen Gruppe vertreten, so auch Politiker, die die menschenrechtliche Problematik fördern. Obwohl linke und rechte Populisten (die Linke und „Alternative für Deutschland") sich aktiv in der Frage der Russlandpolitik positionieren, haben sie weder starke Beziehungen mit wirtschaftlichen noch mit menschenrechtlichen Interessengruppen. Einerseits wählt das Unternehmertum traditionell Mainstream-Parteien als Kooperationspartner, andererseits betrachten viele Menschenrechtler die Linken, so auch die AfD als unmöglichen Kooperationspartner.

Viele Großunternehmer, die Mitglieder des Ostausschusses der deutschen Wirtschaft sind, sind Sponsoren der CDU. Auch Experten, die mit wirtschaftlichen Strukturen verbunden sind, und Lobbisten hatten entscheidenden Einfluss auf die deutsche Politik gegenüber Moskau unter dem sozialdemokratischen Kanzler Schröder. Darum gehören zu dieser Gruppe Vertreter der SPD und ein Teil der Politiker aus der CDU.

Die CDU-Politik gegenüber Russland, wie oben gesagt wurde, ist von zwei einflussreichen Gruppen abhängig: Menschenrechts- und wirtschaftlichen Flügeln. Die CDU hat starke Bezüge zu deutschen Großunternehmen, deren wirtschaftliche Interessen die Entwicklung guter Beziehungen mit Russland fördern. Der Menschenrechtsflügel in der CDU ist nach der deutschen Wiedervereinigung 1990 und insbesondere unter der Führung von Bundeskanzlerin Angela Merkel stärker geworden.

Die CSU ist auch eng mit bayrischen Konzernen verbündet und sie verlässt sich auf die Unterstützung vieler Menschen aus der ehemaligen Sowjetunion. In der CSU ist die Menschenrechtsposition viel schwächer vertreten als in deren Schwesterpartei, der CDU. Nach der Meinung des belarussischen Forschers M. Streletz habe die CSU eine wichtige Rolle bei der Ausarbeitung der deutschen Ostpolitik nach dem Zusammenbruch des Kommunismus und dem Ende des Kalten Krieges gespielt. Die CSU habe ständig ihr Interesse an den Schlüsselpositionen in Osteuropa demonstriert[4]. Deren Position ist in vielen Fragen von der CDU unabhängig.

Die Freie Demokratische Partei ist ziemlich kritisch gegenüber Russland. Dabei kann die Parteiführung der FDP nicht gegen Interessen der deutschen Unternehmen sein. 2009, als die FDP kleiner Koalitionspartner der CDU/CSU wurde, wurde damit kein negativer Einfluss auf deutsch-russische Beziehungen bewirkt, obwohl einige Beobachter sich darüber Sorgen machten. Die FDP setzt mehr auf gesellschaftliche und wirtschaftliche Beziehungen mit Russland und weniger auf politische.

[4] Vgl. Стрелец М.В. Христианско-социальный союз в Баварии (ФРГ): идеология и политика. Брест, БГТУ, 2004.

Bündnis 90/die Grünen kritisieren die Verletzung der Menschenrechte. Diese Partei ist sehr eng mit der menschenrechtlichen Interessengruppe verstrickt. Die Grünen setzen sehr viel auf Kontakte mit der russischen Zivilgesellschaft und NGOs.

Die Position der Linken unterscheidet sich durch die Bestrebungen, Russland in die EU-Initiativen im Osten einzubinden und nicht zu isolieren. Die Linken, die deutlichste antiamerikanische Kraft in der deutschen Politik, befürworten den von Moskau proklamierten Kurs einer multipolaren Welt. Linke Politiker kritisieren Russland fast nie. Dabei ist die Linke eine sehr heterogene Partei. Unter deren Anhängern kann man Pragmatiker, Anarchisten, Stalinisten (oder Links-hardliner) und Vertreter anderer „Flügel" identifizieren. Beispielsweise gibt es unter den Anarchisten auch diejenigen, die ihre Aufmerksamkeit auf „imperialistische Ambitionen" vom offiziellen Moskau und auf „Verbrecher der Vergangenheit", die Moskaus Politik belasten, richten.

Diese „anarchistische" Position findet noch keinen Widerschein in der Parteispitze der Linken. Aber höchstwahrscheinlich wird diese mehr bedeutend, was den parteilichen Kurs gegenüber Russland und in anderen außenpolitischen Fragen ändern kann. Umso mehr die Tatsache, dass das wirtschaftliche Spektrum der Beziehungen mit Russland keine große Bedeutung für die Linken hat, kann sich deren Politik jener Position der Grünen und der der menschenrechtlichen Gruppe annähern.

Die „Alternative für Deutschland" folgt einem freundlichen Pragmatismus gegenüber Russland, der nicht mit Normativität belastet ist. Die AfD steht für Respekt der russischen Interessen und für mit Russland gemeinsam angestrebte Lösung von Problemen im postsowjetischen Raum. Assoziierungs-Abkommen der EU mit Ländern der Östlichen Partnerschaft gehören auch dazu. Diese Position hat diese Partei mit anderen rechtspopulistischen und euroskeptischen Parteien gemein, wie, zum Beispiel, Front National in Frankreich. Die Logik der AfD in der Russlandpolitik ist der wirtschaftlichen Interessengruppe nah.

Die Vertreter der regierenden Parteien (wie Idealisten, so auch Pragmatiker) demonstrieren Solidarität in der Politik der Sanktionen, auch nicht zuletzt wegen der Position der Linken und der AfD. Das ist den Tendenzen des parteipolitischen Spektrums der EU gemeinsam, wenn Mainstream-Parteien sich gegen Euroskeptiker-Populisten konsolidieren.

Interessengruppen russischer Politik. Der wichtigste Unterschied der Interessengruppen der russischen Außenpolitik von denen der deutschen ist, dass wirtschaftliche und ideologische Gruppen zersplittert sind. Es gibt unterschiedliche Positionen zu Fragen der Beziehungen mit dem Westen in diesen beiden Gruppen.

So kann man über wirtschaftliche Interessengruppen russischer Außenpolitik sprechen. Bereiche wie die Öl- und Gasindustrie, Finanzen, IT, stehen für die Entwicklung der politischen und wirtschaftlichen Beziehungen mit der EU. Im Gegenteil sind Vertreter der starken Lobby der Rüstungsindustrie im geringeren

Maße an der Verbesserung der Beziehungen Russlands mit dem Westen interessiert.

Auch ideologische (politische) Gruppen der russischen Außenpolitik kann man in zwei Lager einteilen – in pro-westlich Orientierte und in „Eurasier" (anti-westlich orientiert). Dabei ist die bekannte Klassifikation der russischen Elite auf „Silowiki" (Kraftdienstleute) und „Liberale" ziemlich oberflächlich und spiegelt Interessengruppen russischer Politik eher nicht wider.

Der parteiliche Faktor hat in Russland viel weniger Bedeutung als in Deutschland. So gibt es unter Parteien, die in der Staats-Duma vertreten sind, keine proeuropäische. Und Lobbyisten aus der Wirtschaft ziehen es vor, mit konkreten Senatoren und Abgeordneten, unabhängig von deren parteilicher Angehörigkeit, im Parlament zu arbeiten.

Man kann folgende Schlussfolgerungen zum Thema machen:

In der deutschen Russlandpolitik kann man folgende Interessengruppen identifizieren: die wirtschaftliche, menschenrechtliche und Ideengruppe.

Die oben genannten Interessengruppen üben Ausgleicheffekte aufeinander und auf die deutsche Russlandpolitik aus.

In den letzten Jahren nimmt die Bedeutung der menschenrechtlichen Gruppe in der deutschen Politik gegenüber Russland zu. Das Potential der wirtschaftlichen Gruppe nahm ein bisschen ab.

Interessengruppen russischer Außenpolitik sind nach dem ideologischen und dem Zweigprinzip zersplittert.

Cultural Adaptation of Migrants in Russia in the Context of European Migrant Crisis

Natalia Zhurbina, Elena Yakushkina

Nowadays a lot of European countries face complicated times due to the massive refugee flow. Such immigration is followed by a number of significant problems, mainly by the problem of the cultural adaptation of Muslims with their other views, traditions and customs in the host society. Thus, we would like to introduce the experience of the implementation of interethnic relations improvement policy in Russia, which can be interesting to Europe.

Russia is a multinational country with about 200 ethnic groups.[1]

Our multinational country has been developed due to a number of factors (large territory populated with different ethnic groups; role of the state, which unites the multinational society etc.), that have formed the Russian cultural archetype with such important features as:

- Prevalence of the spiritual over the material,
- Common spiritual values and collectivism,
- Desire for justice and truth,
- Kindness and hospitality,
- Responsiveness, consideration, sympathy,
- Forgiveness,

[1] [Volumes of the official publication of 2010 Russian Census results] ; Volume 4. Ethnic Composition and Local Languages, Nationality/2010 Russian Census. –

URL : http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm (Accessed 12 April 2016)

- Readiness to help,
- Frankness.

All these factors provided quite a favorable environment for the coexistence of different cultures and religions, and the ethnic factor has become one of the important ones in social processes management as well as in the spheres of conflicts prevention and regulation.

The Russian state, which was historically formed by a number of ethnic groups, has a certain advantage due to the accumulation of experience of dealing with such problems. What kind of experience is it then?

First, this is the work in the state national policy regulations sphere (the slide presents the basic documents of the state national policy of the Russian Federation):

- State National Policy Concept of the Russian Federation,
- Law On the Languages of Ethnic Groups of the Russian Federation
- Federal Law On National Cultural Autonomy,
- Federal Law On Guarantees of Rights of the Native Born Small Ethnic Minorities of the Russian Federation.

In the 2000s there were such documents adopted as:

- Federal Target Programme Consolidation of the Russian Nation Unity and Ethnocultural Development of Russian Ethnic Groups (2014–2020)
- Strategy for Countering Extremism in the Russian Federation until 2025
- Strategies for State National Policy of the Russian Federation until 2025.

Harmonization of interethnic relations is one of the priority areas in the work of both federal and regional state bodies.

As for the federal level, this area is, first of all, under the control of the Council for Interethnic Relations under the President of Russia, the chairman of which is the President Vladimir Putin. The council is a presidential consultative and advisory body. Its main responsibility is to ensure cooperation between the federal and regional state bodies, local governments, non-governmental organizations, academic and other organizations on issues of interethnic relations with regard to the state national policy implementation.

As for the regional level, the city of Voronezh and Voronezh region can be seen as a good example of harmonization of interethnic relations.

According to the Russian Census Bureau (2010), population of Russia consists of 178 ethnic groups, including 89 with the number of representatives under 15.

Schedule 1: Population data

Total population	2,335,380	100,00%
Nationality	Number	% from the total population
Русские	2,124,587	90,97%
Украинцы	43,054	1,84%
Армяне	10,369	0,44%
Цыгане	5,153	0,22%
Азербайджанцы	5,085	0,22%
Турки	4,210	0,18%
Татары	3,340	0,14%
Белорусы	3,261	0,14%
Молдаване	2,273	0,10%
Узбеки	1,871	0,08%
Таджики	1,571	0,07%
Грузины	1,488	0,06%

It should be mentioned that in the course of the migration process, the number of representatives from Tajikistan, Uzbekistan and Moldova has increased significantly (two times, 1.9, and 1.6 respectively).

It should also be pointed out that migration used to be a resettlement in order to stay permanently in a new place, but now it is mostly a temporary stay in order to earn money on the territory of a particular subject of the Russian Federation. Such change in migration motives results in the reluctance of migrants to adapt to a new sociocultural environment.

However, despite this, Voronezh region can be estimated as an area of moderate interethnic tensions. It should be noted that the most of the conflicts in Voronezh occur spontaneously, they are not planned and they arise only under provocation by one of the parties.

Voronezh region has become the "pilot" one in creating the regional system of interethnic relations monitoring. Centre of Monitoring the Situation in the Inter-

ethnic Relations Sphere was established as a part of this project under the Voronezh Region Government[2].

A great deal of work which concerns interethnic and interfaith relations as well as interethnic conflicts prevention is being done by the National Chamber under the Governor of the Voronezh region, Regional Civic Chamber and Civic Chamber of the City District, City Council of Interethnic and Interfaith Relations as well as the national non-governmental organizations (nowadays there are 43 such organizations in the region). There are meetings of the heads of ethno-national diasporas with law enforcement authorities and migration service representatives, which are held as a part of the National Chamber activities.

Russia has always been a multi-religious country, and religious contradictions were not rare even within one ethnic group, which had two different religions (for instance among the Ossetes and Tatars). Atheistic ideology of the Soviet Union partially softened those contradictions. However, its collapse lead to the intensification of migration flows between the former union republics, so cultural and religious differences arose again. As a result of the migration, a lot of regions became not only multi-ethnic, but also multi-religious.

Intercultural contradictions, which arise in the process of other ethnic groups integration within a new society are often based on the interfaith contradictions that are also the expression of various attitudes to values and norms. Thus, it is important to increase the role of the state in the interfaith relations regulation.

It should be noted that in spite of the differences and peculiarities of religious doctrines, they are based on such general moral values as respect for the elder, clemency, justice, loyalty, which means that there is a basis for a dialogue and peaceful coexistence.

In 2007 the Centre for Interethnic Relations Development was established. In 2005 an interfaith council under the Voronezh Region Duma was established. It united the representatives of the Russian Orthodox Church, organizations of Evangelical Christian Baptists all over the Voronezh region, the representatives of Muslim republics, the chief rabbi of Voronezh and Voronezh region and others.

Apart from the participation in the cultural life of the city, the representatives of the ethnic communities and diasporas take an active part in the preservation and development of their own culture. For example the Armenian community has its own school and youth center where the Armenian language is taught as well as its own Armenian newspaper. Jewish community is represented by the charity center "Hesed-Nehama", Jewish religious community "VERO" as well as a youth center. A Korean community holds the events on teaching the Korean language and culture. The main goals of the Tatar diaspora on the territory of the Voronezh region are: preservation and development of traditions, culture, language of the Tatar

[2] Voronezh Region Has Become the Best in the Interethnic Relations Monitoring Sphere http://www.infovoronezh.ru/News/Voronejskaya-oblast-stala-luchshey-v-sfere-monitoringa-mejnatsionalnyih-otnosheniy-27550.html (accessed 21 May 2015)

people in the Russian-language-environment, investigation of the origins of the Tatar community in the territory of the Voronezh region as well as documenting its history, cooperation with governmental and non-governmental organizations of the region on the questions specific to the life of the Tatar community.

The culture of the region also helps the process of integration of the representatives of different ethnic groups. Every year in Voronezh there are the Days of Culture of Ethnic Communities; ethnic diasporas participate in such festivals as the City's Day and the National Unity Day; religious festivals are held as well. It is very important that the representatives of other religions are ready to make some changes in their traditional rites, if they are not typical for the local community.

Special attention is paid to develop interethnic and interfaith tolerance among young people. National public organizations of Voronezh region take an active part in the work with the young people who arrive in Voronezh to work or study: such organizations provide any help in adaptation as well as work to develop preventive measures against interethnic conflicts in the student environment.

The experience of students' interaction and coexistence in the institutes of higher education is also important. There are 1000 foreign students studying in Voronezh State University every year, which means that every department has foreign students who are present in lecture rooms along with the Russian students.

The list of activities aimed at cultural integration of international students is extensive. During 2015 the Institute of International Education of VSU carried out the following events:

- 14th City International Song and Dance Festival in conjunction with the Department of Culture of the City Administration;
- 11th International Festival "Cuisines of the World" with the participation of 24 teams from 21 countries;
- Visits of the city's educational institutions by the international students as well as their participation in the schools' cultural events;
- A cultural event dedicated to the Day of Africa;
- International students' national holidays as well as international student nights;
- Regular meetings of the leaders of international students' VSU organizations.

For example, in May 2016 Voronezh State University hosted a round-table talk "Current Problems of Interethnic and Interfaith Dialogue among Young People". The main purpose of the roundtable was to create a new format for communication and solving of problems that might occur during the process of adaptation of the international students. Heads of local organizations, international students of the top Voronezh universities, Muslim religious leaders, among many, participated in the meeting.

In the course of the meeting, participants outlined the historical roots of the so-called "Islamic factor", discussed the problems of the international students, and emphasized the importance of personal responsibility of each representative in the course of preservation of stability and the development of tolerance in the

society regardless race and religion. As a result, it was decided to keep the existing format of communication and attract a wider range of the region's students.

Also, two months ago, in May 2016, the first meeting of the VSU Russian cultural center took place, which has also become a platform for communication between representatives of ethnic diasporas, representatives of different confessions, leaders of national cultural autonomies, as well as professors and students of the Voronezh State University.

It is very important to create a friendly and tolerant atmosphere among the international students, involve them not only in the educational and research work together with Russian students, but also promote their communication outside the classroom. And this aspect represents one of the main directions of the VSU international department.

Group activities for international teams, festivals, competitions for first-year students, creative competitions, conferences and round-table-talks as well as other events held in VSU – this is the good model of tolerance, which will follow them in their personal life and career.

To sum up, there are several factors, which increase the probability of the successful integration of other cultures and ethnic groups representatives in their host society. These are:

- Migration and national policy on the state and regional levels, which gives an opportunity to preserve and develop their own culture;
- Cooperation between the representatives of ethno-national communities and diasporas with the governmental bodies to harmonize interethnic relations and promote respect for other ethnic groups representatives;
- Active educational work with the young people (also within the communities) to develop tolerance and respect for the other cultures and religions.

Literatur

[Volumes of the official publication of 2010 Russian Census results]; Volume 4. Ethnic Composition and Local Languages, Nationality/2010 Russian Census. – URL: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm

State National Policy Concept of the Russian Federation, Ministry of Education and Science of the Russian Federation. – URL: http://www.russia.edu.ru/information/legal/law/up/909/2051/

Law On the Languages of Ethnic Groups of the Russian Federation, Data Base of Legal and Normative-Technical Documentation. – URL: http://docs.cntd.ru/document/9003298

Federal Law On National Cultural Autonomy, Data Base of Legal and Normative-Technical Documentation. – URL: http://docs.cntd.ru/document/9018667

The Russian Government: Federal Target Programme Consolidation of the Russian Nation Unity and Ethnocultural Development of Russian Ethnic Groups (2014–2020). – URL: http://government.ru/docs/4022/

The National Security Council: Strategy for Countering Extremism in the Russian Federation until 2025. – URL: http://www.scrf.gov.ru/documents/16/130.html

The Russian Government: Strategies for State National Policy of the Russian Federation until 2025. – URL: http://government.ru/docs/3229/

Воронежская область стала лучшей в сфере мониторинга межнациональных отношений http://www.infovoronezh.ru/News/Voronejskaya-oblast-stala-luchshey-v-sfere-monitoringa-mejnatsionalnyih-otnosheniy-27550.html (дата обращения 21.05.2015)

Westöstliche Identität: das Beispiel Henry von Heiselers

Martin Tamcke

1 Einleitung

Gibt es westöstliche Identität? Wer wissenschaftlich an den Doppelidentitäten zwischen Ost und West interessiert ist, denkt im Falle Russlands etwa an bestimmte Erscheinungsformen wie die Eurasier, die bewusst ihre Identität in Zugehörigkeit sowohl zu Asien als auch zu Europa bestimmten. Er kann heute aber auch an die Türkei denken, deren religiöser Habitus weithin auch heute noch dem Orient verhaftet ist, deren kulturelle Identität aber stark europäisierte Züge aufweist.

Doch die Frage westöstlicher Identität gab es darüber hinaus ebenfalls stets dort, wo Menschen sich ihrer Zugehörigkeit zum einen oder anderen nicht so einfach sicher waren. Oft hatte das biographische Gründe. In Deutschland gehört zu den bekanntesten Fällen Alexander Schmorell, der Sohn eines deutschrussischen Arztes. Der Vater war nach der Russischen Revolution nach München übergesiedelt.[1] Die Erziehung seines Sohnes Alexander lag in Händen der russischen Hausangestellten, die die Familie mit nach Deutschland genommen hatte und die bis zu ihrem Tod im Dienst der Familie blieben. Als junger Student gehörte Alexander

[1] Vgl. Igor Chramow: Die russische Seele der „Weißen Rose“, Aachen 2013; Gregor Fernbach (Hrsg.): „Vergesst Gott nicht!“ – Leben und Werk des heiligen Alexander (Schmorell) von München, Wachtendonk, 2013; Igor Chramow (Hrsg.): Alexander Schmorell. Gestapo-Verhörprotokolle. Februar-März 1943 (RGWA 1361K-1-8808), Orenburg 2005; Christiane Moll (Hrsg.): Alexander Schmorell, Christoph Probst. Gesammelte Briefe, Berlin 2011; Peter Selg: Alexander Schmorell. 1917 – 1943. Der Idealismus der „Weißen Rose“ und das geistige Russland, Stuttgart 2013.

Schmorell zum innersten Kern der so genannten „Weißen Rose", einer kleinen studentischen Widerstandsgruppe gegen Hitler um Schmorell und die Geschwister Scholl. An der russischen Front ging Schmorell mit seinen Freunden Scholl und Graf hinüber zu den Russen und feierte oder unterhielt sich mit ihnen und zeigte seinen Freunden so das menschliche Antlitz des Feindes. Schmorell selbst stand fest in der orthodoxen Tradition, die ihm seine russische Amme nahe gebracht hatte. Davon zeugen noch letzte Mitteilungen an die Familie vor seiner Hinrichtung. Heute wird seitens der Russischen Orthodoxen Kirche die Heiligsprechung dieses Märtyrers unter der Herrschaft der Nationalsozialisten in Deutschland betrieben.

Schmorell verließ Russland, als er noch ein Kind war, andere aber siedelten von Russland nach Deutschland über mitten im Berufsleben. Da waren zunächst Millionen von Russen, die in Berlin, Prag und Paris Zentren von Exilrussen bildeten mit eigenen Zeitungen, Verlagen, Instituten und Hochschulen. Zu denen, die in Berlin ansässig waren, gehörte etwa die Familie Nabokov. Es gingen aber auch Tausende von Deutschrussen fort aus Russland nach Deutschland. Immer hatten sich diese Menschen zu entscheiden, ob die erzwungene politische Wahl der Flucht nach Deutschland auch eine Absage an die russische Kultur beinhaltete und inwiefern sie sich der deutschen Kultur verpflichtet fühlten oder gar beiden.

Am Beispiel des Dichters und Adeligen Henry von Heiselers sei charakterisiert, wie Ost und West Bestandteil ein und derselben Seele waren und welches Potential der Versöhnung zwischen den Völkern diese Menschen darstellten.

2 Wanderer zwischen den Welten

Henry von Heiseler wurde am 23. Dezember 1875 als ältestes von fünf Kindern einer adeligen deutschrussischen Familie in St. Petersburg geboren.[2] Nachdem er zunächst Privatunterricht erhalten hatte, wechselte er an ein Privatgymnasium und begann 1894 sein historisch-philologisches Studium, das mit dem einjährigen Militärdienst 1896 sein Ende fand. 1897 erhielt er das russische Offizierspatent. Dass er in der lutherischen Tradition der meisten Deutschrussen aufwuchs, belegt seine Konfirmation in der Petersburger Katharinenkirche.[3] Nur kurz nahm Heiseler noch einmal das Studium in Petersburg wieder auf. 1898 ging Heiseler als Privatsekretär Carl Thiemes, des Gründers der Münchener Rückversicherungsgesellschaft, nach München und heiratete dessen Tochter Emy am 23. Juli 1899 auf

[2] Heiseler gibt später sein Geburtsdatum mit „1875 11. Dezember alten Stils" an und zeugt so auf eine scheinbar nebensächliche Weise von seiner fortbestehenden Zugehörigkeit zum russischen Kulturraum. Heiseler, Sämtliche Werke, Heidelberg 1965, S. 191. Dort auch das Folgende.

[3] Vgl. Helga Fleiss, Traum und Wirklichkeit bei Henry von Heiseler, Phil. Diss. Graz 1970, S. 10 (Fleiss entdeckte diese Notiz im Original der „Marginalien", die in der Ausgabe der „Marginalien" in den Sämtlichen Werken weggelassen worden war und veröffentlichte das Quellenstück im Anhang ihrer Dissertation unter Nr. 1).

Schloss Weißenstein bei Linz. Die Trauung vollzog der preußische Hofprediger Adolf Stoecker. Im April 1905 kaufte Henry von Heiseler ein Bauernhaus bei Brannenburg am Inn.[4] Deutschland war nun ebenso seine Heimat geworden wie Russland.

Im Winter 1901/1902 traf er erstmals mit Stefan George zusammen, der fortan großen Einfluss auf ihn ausübte. George war der führende Poet einer sich auch völkisch gebärdenden Literatur. Heiseler fand Anschluss an die damalige Literaten-, Künstler- und Denkerszene, jedoch blieb Heiseler ein Wanderer zwischen Russland und Deutschland.

Sich selbst weithin dem Theater verschreibend, empfand er das russische als dem deutschen überlegen.[5] Kritik an der deutschen Gegenwart kann von der russischen Seite her auch diesbezüglich erfolgen. So sei das Konzertleben Petersburgs „sehr entwickelt“ und habe „absolut nicht die geschäftsmäßige Stimmung wie in Berlin“.[6]

Ungebrochen blieben die Kontakte zu Russland bestehen und wurden Bestandteil einer Doppelzugehörigkeit zu Deutschland und Russland. Seine Pflichten als russischer Reserveoffizier nahm er weiterhin gewissenhaft wahr.

Darüber hinaus fand er sich immer wieder zu ausgedehnten, oft monatelangen Besuchen bei der elterlichen Familie ein. Anlässlich des Todes des Vaters hielt sich Heiseler im April 1914 in Russland auf. Dort überraschte ihn der Kriegsausbruch. Eine Rückreise nach Deutschland war unmöglich. Der Vater hatte nie verstanden, warum Heiseler „eigentlich im Ausland“ wohnte und missbilligte die doppelte Loyalität des Sohnes zu zwei Kulturen.[7]

Für Heiseler selbst war seine russische Staatsangehörigkeit mehr als nur eine Formalität.

3 Von der deutsch-russischen zur deutschen Identität

Als Heiseler zu Beginn des Krieges 1914 zum Kriegsdienst einberufen wurde, sah es zunächst so aus, als müsse er an die Westfront gehen und gegen deutsche Soldaten kämpfen. Doch während des Anmarsches dahin verblieb das Bataillon zur Bewachung der Bahnlinie Helsingfors – Lahti. Heiseler befehligte nun die Bewa-

[4] Zum Haus Vorderleiten vgl. Bernt von Heiseler, Haus Vorderleiten, Stuttgart 1971.

[5] Vgl. Brief Henry von Heiselers an Walther Lampe vom Februar oder März 1906 aus Berlin, in: Henry von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, Briefe 1903-1928, Heidelberg 1969, S. 30-31, hier: S. 31.

[6] Brief Henry von Heiselers an Walther und Else Lampe aus Krestowsky/St. Petersburg vom 7./20. Dezember 1911, in: Henry von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, Briefe 1903-1928, Heidelberg 1969, S. 66-67, hier: S. 66.

[7] Brief Henry von Heiselers an seine Frau Emy vom 30. März/12. April 1911, in: Henry von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, Briefe 1903-1928, Heidelberg 1969, S. 53-54, hier: S. 54.

chung des Bahnhofes Helsingfors, ehe er in die Festung Wiborg verlegt wurde, wo er Rekruten auszubilden hatte und im März 1915 zum Kommandanten aufstieg. Sein Bruder fiel, er selbst wurde zunächst zur Nordfront abgeordnet und schließlich krankheitshalber nach Wologda versetzt. Wieder oblag ihm der Befehl über die Bewachung einer Bahnlinie, dieses Mal die der Bahnlinie St. Petersburg – Wologda – Archangelsk. Nach der Revolution 1917 nahm er in der Roten Armee führende Positionen ein und wirkte erfolgreich im Kampf gegen die „Weißen" bei Wotkinsk und Archangelsk. Erst nach Auflösung des russischen Generalstabs 1921 kehrte er ins elterliche Haus zurück.

Derselbe Heiseler, der noch am 18. August 1914 geradezu unbekümmert mit seinen russischen Offizierskollegen im Gespräch beim Tee „Deutschland 3-4 mal täglich" eroberte[8], verlor im Laufe der Jahre jede positive Stellung zu Russland als seinem Heimatland. Im „universal horror" – wie er den Krieg jetzt nannte – sah er nur noch „our own madness" am Werk.[9]

Die Frühjahrsrevolution in Russland hatte er noch vollauf bejaht. „Ich bin geradezu glücklich über diese große Veränderung ... Welches Wunder über Nacht! auf einmal frei zu sein! ... Wir haben viel zu arbeiten, natürlich, viel mehr als früher, aber es macht nichts, denn wir dürfen jetzt wissen, dass unsere Arbeit nicht länger ohne Sinn sein wird. Wir sind die Ersten hier in der Stadt gewesen, die sich der neuen Regierung angeschlossen haben, und alle folgten nach und so ging alles ziemlich glatt, ohne Unglücksfälle."[10]

Nach der erneuten Revolution setzt eine immer tiefer gehende Entfremdung ein. „Glücklich sind übrigens die Menschen, welche die Zeit, in der wir leben, als eine große empfinden können. Ich kann das ‚Große' nicht sehen – mir ist, als hätte man das edle Bild der Freiheit nur aufgestellt, damit der seelische Pöbel aller Stände komme und es monatelang mit Blut bespritze und mit Schmutz bewerfe. Auch wird der Schmutz die Freiheit ersticken, das ist so gut wie sicher – und schuld daran ist durchaus nicht die eine oder die andere der Parteien, sondern die ganz allgemeine Kleinheit, Niedertracht und Jämmerlichkeit."[11] Die Entfremdung zu seinem Heimatland ließ Heiseler sich in Sehnsucht nach Deutschland und seiner Familie verzehren. Doch alle Bemühungen, ausreisen zu dürfen, scheiterten im Dezember 1920 mit dem Hinweis, er sei als „Mobilisierter" anzusehen. „Bei der ers-

[8] Brief Henry von Heiselers an seine Frau Emy aus Borowitschi vom 18. August 1914, in: Henry von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, Briefe 1903-1928, Heidelberg 1969, S. 98.

[9] Brief Henry von Heiselers an seine Frau Emy vom 18./31. Juli 1915, in: Henry von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, Briefe 1903-1928, Heidelberg 1969, S. 117. Heiseler schrieb zwischenzeitig auf Englisch, um das den Verdacht der Zensoren erweckende Deutsche zu vermeiden.

[10] Brief Henry von Heiselers an Edith Heiseler aus Wologda vom 18./31. März 1917, in: Henry von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, Briefe 1903-1928, Heidelberg 1969, S. 124-125, hier: S. 125.

[11] Brief Henry von Heiselers an Edith Heiseler, die Tochter seines Vetters in Wiborg/Finnland, aus Wologda vom 28. März 1918, in: Henry von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, Briefe 1903-1928, Heidelberg 1969, S. 131-132, hier: S. 132.

ten Möglichkeit komme ich nach Deutschland, um dann dort ganz ‚zu Hause' zu werden. Innerlich bin ich es schon längst."[12] Immer verzweifelter wurde sein Ton. Am 8. März – gerade war sein Bruder Bery in Südrussland an Flecktyphus gestorben – schrieb er: „Es ist gar nicht mehr auszuhalten."[13] Eine Woche später nennt er seine Situation „widernatürlich und wahnsinnig".[14] Zehn Tage später: „Ich tue alles was ich kann, um auszuhalten".[15] Noch einige Tage später: „... es ist ein Wunder, dass ich es alle diese Jahre ausgehalten habe, ohne zum mindesten nervenkrank zu werden. Ich glaube, mich retten nur die Hoffnung und die Bücher, wenn ich diese nicht hätte, würde ich verrückt oder beginge Selbstmord."[16] Je aussichtloser sich die Hoffnung auf eine Chance zur Ausreise erwies, desto ablehnender wurde er Russland gegenüber. „... was habe ich hier im fremden Lande eigentlich zu tun!"[17], hieß es nun, oder „warum soll ich denn in der fremden Wildnis verkümmern und verkommen?"[18]

Die russischen Landsleute identifizierten ihn jetzt als „Ausländer"[19]. Nunmehr verstand sich der gegenüber seiner russischen Heimat Entfremdete als Deutscher.[20] Das Leben in Russland erschien ihm nun „öde, geistlos, grau und elend"[21] Als der

---

[12] Brief Henry von Heiselers an seine Frau Emy aus Witebsk vom 11. Dezember 1920, in: , in: Henry von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, Briefe 1903-1928, Heidelberg 1969, S. 144-145, hier: S. 145.

[13] Brief Henry von Heiselers an seine Frau Emy aus Witebsk vom 8. März 1921, in: Henry von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, Briefe 1903-1928, Heidelberg 1969, S. 145.

[14] Brief Henry von Heiselers an seine Frau Emy aus Witebsk vom 15. März 1921, in: Henry von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, Briefe 1903-1928, Heidelberg 1969, S. 146.

[15] Brief Henry von Heiselers an seine Frau Emy aus Witebsk vom 25. März 1921, in: Henry von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, Briefe 1903-1928, Heidelberg 1969, S. 146.

[16] Brief Henry von Heiselers an seine Frau Emy aus Mogilew vom 7. Mai 1921, in: Henry von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, Briefe 1903-1928, Heidelberg 1969, S. 146-147. Diese Gedanken tauchen in dem Brief Henry von Heiselers an seine Frau Emy aus Mogilew vom 16. Juni 1921 fast mit den gleichen Worten wieder auf, in: Henry von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, Briefe 1903-1928, Heidelberg 1969, S. 151-153.

[17] Brief Henry von Heiselers an seine Frau Emy aus Mogilew vom 29. Mai 1921, in: Henry von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, Briefe 1903-1928, Heidelberg 1969, S. 147-148, hier: S. 148.

[18] Brief Henry von Heiselers an seine Frau Emy aus Mogilew vom 6 Juni 1921, in: Henry von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, Briefe 1903-1928, Heidelberg 1969, S. 150-151, hier: S. 151.

[19] Brief Henry von Heiselers an Else von Guaita aus Mogilew vom 17. Juni 1921, in: Henry von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, Briefe 1903-1928, Heidelberg 1969, S. 153-156, hier: S. 156.

[20] Vgl. Brief Henry von Heiselers an seine Frau Emy aus Mogilew vom 20. Juni 1921, in: Henry von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, Briefe 1903-1928, Heidelberg 1969, S. 157-159, hier: S. 157.

[21] Brief Henry von Heiselers an seine Frau Emy aus St. Petersburg (Leningrad) vom 29. Juli 1921, in: Henry von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, Briefe 1903-1928, Heidelberg 1969, S. 164-166, hier: S. 165. Vgl. auch sein Bedauern, dass seine Mutter unter solchen Umständen – „in so grauem Elend" – sterben musste, Brief Henry von Heiselers an seine Frau Emy vom 20. Juni 1921, in: Henry von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, Briefe 1903-1928, Heidelberg 1969 S. 157-159, hier: S. 158.

Vertrag zwischen Deutschland und der Sowjetunion nur die Rückführung deutscher Staatsbürger nach Deutschland vorsieht, also nicht seine, da er nach wie vor russischer Staatsbürger war, werden seine verzweifelten Ausreisebemühungen intensiver.[22] Schließlich versuchte er die Flucht. Nachdem der Schlittenfahrer, der sie bei einem ersten Versuch nach Finnland hatte bringen sollen, von der Tscheká gefasst und misshandelt worden war, floh Heiseler allein auf einem Schiff. Unter einem Bett versteckt, überstand Heiseler die Durchsuchungen des Schiffes durch die Tscheká, die aber im Kohlenbunker zwei andere Flüchtlinge fand und abführte. Erst beim Lotsenboot verließen die verdeckten Angehörigen der Tscheka das Schiff. Am 2. September 1923 gelangte Heiseler in Brannenburg an.[23] Fünf eher zurückgezogen verbrachte Jahre verblieben ihm noch bis zu seinem Tod am 25. November 1928.[24]

4 Die Rückkehr der russischen Teilidentität

Mit den anderen Deutschen, deren Identität zugleich eine mit von Russland geprägte war, rang Heiseler dennoch weiter darum, Russland den Deutschen verständlich zu machen. Der Gang in die Freiheit erwies sich als Schmerz um Verlorenes zugleich. Heiselers Weggefährte Johannes von Guenther stellte alsbald eine schmerzliche Zerrissenheit des Migranten fest. „Aber Rußland, seine Liebe, war nicht mehr. Ich glaube mich nicht zu täuschen, wenn ich behaupte, daß das furchtbare Sterben Rußlands für Henry von Heiseler eine sein Leben erschütternde Katastrophe geworden ist, denn er liebte Rußland mit allen Fasern seiner Seele, er, einer der deutschesten Männer, aufrecht und stark wie wenige, trug in seinem Innern ein unzähmbares Verlangen nach Traum und Weichheit, einen unverlierbaren Schatz an dunkelsüßer Melodie."[25] Die Zuordnung von Weichheit an Russland und Festigkeit an Deutschland mag in ihrer Klischeehaftigkeit stören, die Bipolarität Heiselers und seine Zugehörigkeit zu Russland und Deutschland waren damit dennoch eingefangen. Diese fortbestehende Nähe zu Russland führte zwangsläufig zu der völlig verzerrten Wahrnehmung, die im George-Kreis von ihm bestand.

---

[22] Er war auf der deutschen „Fürsorgestelle" gewesen und hatte die ernüchternde Nachricht erhalten, dass für ihn als russischem Staatsbürger – was Heiseler jetzt nur noch als „eine fatale Formalität" empfindet – keine Rückführung möglich ist. Brief Henry von Heiselers an seine Frau Emy aus St. Petersbrg (Leningrad), in: Henry von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, Briefe 1903-1928, Heidelberg 1969, S. 162-164, hier: S. 164.

[23] Vgl. Brief Henry von Heiselers an Friedrich Gundolf aus Haus Vorderleiten in Brannenburg am Inn vom 15. Mai 1923, in: Henry von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, Briefe 1903-1928, Heidelberg 1969, S. 174-175.

[24] Vgl. Tamara von Heiseler, Ein Bericht über den letzten Tag, in: Henry von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, Briefe 1903-1928, Heidelberg 1969, S. 199-201.

[25] Johannes von Guenther, Erinnerungen an Begegnungen und Gespräche mit Henry von Heiseler, in: Henry von Heiseler, Aus dem Nachlass, Chemnitz 1929, S. I-IX, hier: S. VIII-IX.

Der zu diesem Kreis gehörende jüdische Autor Karl Wolfskehl billigte ihm zwar zu, dass deutsches und westeuropäisches „Blut" in seinen „Adern" fließe. Doch ihm war suspekt, dass er „im russischsten Russland" aufgewachsen sei. Dabei irrte sich der langjährige Weggefährte selbst im Heimatort Wegners. So wenig war ihm Russland und Heiselers Verbindung damit deutlich. Er meinte Heiseler sei „in Moskau, im Schatten des Kreml, der alten Steppenhochburg" beheimatet gewesen.[26] Deutlicher konnte die Ignoranz gen Osten kaum zur Schau getragen werden. Der ebenfalls zum Kreis gehörende Wolters ging noch weiter und lokalisierte nachhaltige Wirkungen des russischen Geistes in Heiseler selbst. „Das fremde russische Element tönte freilich in Heiseler noch unverkennbar nach".[27] Als Heiseler sich innerlich Russland wieder frei zuwenden konnte und im George-Kreis dafür warb, stieß er auf Unverständnis, das zugleich die Unfähigkeit manifestierte, Heiselers Grenzerfahrung zu erfassen.[28] Nach dem Tod Heiselers äußerten die Mitglieder des Kreises sich diesbezüglich ganz unverstellt. Wolters zog die Linie seiner Ablehnung gleich ins Universale. „Die Russen dagegen sind geistig nach Byzanz und seelisch nach Asien gerichtet, sind für uns ein Undurchdringlich-Fremdes, in dem ein anderer Takt des Lebens schlägt".[29] Und George selbst bestätigt dieses Unbehagen seines Kreises gegenüber Heiseler in einem Brief an dessen Sohn Bernt: „Sodann würden wir um die Bedeutung Henry von Heiselers zu würdigen, hinweisen auf das doppelte Gesicht: eines das dem Westen und eines das dem Osten zugekehrt ist. Sie sehen beides als russische Einheit. Wir aber können das so nicht sehen. Das Europa zugekehrte Gesicht des Dichters, das in den Blättern für die Kunst sich ausdrückt, haben wir vollauf gewürdigt, auch wo sich eine russische Note einmengte. Das Asien zugewandte Gesicht hat für uns etwas Unannehmbares ja Fürchterliches."[30] Gerade die Nähe Heiselers zu Russland distanzierte ihn also zu den anderen Mitgliedern im George-Kreis. Sippl, die die russischen Schriften Heiselers ediert hat, resümiert hierzu, dass „die interkulturelle Begegnung zwischen Heiseler und dem George-Kreis ein Paradoxon der bewusst aufgegebenen Dialogizität" darstelle oder „einen Dialog ohne Partner".[31]

[26] Karl Wolfskehl, Erinnerungen an Henry von Heiseler, Münchener Neueste Nachrichten 70, 25.6.1929.

[27] Friedrich Wolters, Stefan George und die Blätter für die Kunst, Berlin 1930, S. 231.

[28] Vgl. Fedor B. Poljakov, Carmen Sippl, A.S. Puskin im Übersetzungswerk Henry von Heiselers (1875-1929). Ein europäischer Wirkungsraum der Petersburger Kultur, Slavistische Beiträge 388, München 1999, S. 9.

[29] Friedrich Wolters, Stefan George und die Blätter für die Kunst, Berlin 1930, S. 231.

[30] Stefan George in einem in seinem Auftrag geschriebenen Brief an Bernt von Heiseler vom 25. Oktober 1929 aus Berlin, Text bei S. 62.

[31] Fedor B. Poljakov, Carmen Sippl, A.S. Puskin im Übersetzungswerk Henry von Heiselers (1875-1929). Ein europäischer Wirkungsraum der Petersburger Kultur, Slavistische Beiträge 388, München 1999, S. 58.

Der evangelische Theologe und Dogmatiker Paul Schuetz charakterisierte Heiselers Existenz als „Russe und Deutscher, mitten in der ‚Dialektik der Grenze', mitten im unendlichen Raum des deutsch-russischen Kontinents".[32]

In der heutigen Heiseler-Forschung wird mit Blick auf ihn auch vom „Faszinosum kultureller Grenzüberwindung" gesprochen.[33]

Deutlich jedenfalls dokumentierte er selbst in seinem Gedicht auf Deutschland – symbolisiert als Dorothea – und Russland – symbolisiert als Tatjana –, dass zumindest er mit seiner Zuwendung zu beiden hoffte, deren Gegensatz überwinden zu können.

„Tatjana, Dorothea, zwischen euch
Setzt blinder Hader die gestreiften Pfähle
Und pflanzt den Zaun von dürrem Dorngesträuch
Als Wärter um die grenzenlose Seele.

Das irre Spiel unheiliger Geschicke
Trennt Herz von Herzen, scheidet Blut von Blut
Und lenkt in dumpfer Trübung eure Blicke
Vom rechten Pfade – wißt ihr, was ihr tut?

Ihr stürzt in Staub die Pfeiler eures Baus,
Ihr schlagt mit scharfem Stahl nach euren Myrten
Und werft den Brand in eurer Kinder Haus ...
Ich weiß, ich weiß die Umkehr euch Verirrten!

Und übers Land, weit hingedehnt und hüglig,
Das schon den Keim der jungen Ernten wiegt,
Läuft meine Liebe hin, die silberflüglig
Und lachend alle Schranken überfliegt."[34]

5 Religiosität

Heiselers Sicht der russischen Religiosität ist zunächst eine rein ästhetische gewesen. Er ist fasziniert vom orthodoxen Kirchengesang, von dem Gold der Kirchenkuppeln, den brennenden Kerzen, den Ikonen.

[32] Paul Schuetz, Henry von Heiseler, Orient und Occident 4, Der russische Geist im Kampf um seine Existenz und der Protestantismus, S. 89-90. Schuetz engagierte sich später besonders als Förderer des Dramas „Tantalos" von Iwanow, das Heiseler ins Deutsche übersetzt hatte.

[33] Fedor B. Poljakov, Carmen Sippl, A.S. Puskin im Übersetzungswerk Henry von Heiselers (1875-1929). Ein europäischer Wirkungsraum der Petersburger Kultur, Slavistische Beiträge 388, München 1999, S. 63.

[34] Henry von Heiseler, Sämtliche Werke, Heidelberg 1965, S. 39.

Mit den Sowjets wurde aus Heiselers teilnehmender Beobachtung im Hinblick auf die russische Religiosität mehr und mehr eine solidarische Haltung gegenüber Geistesverwandten. „In den Blättern, die gegenwärtig allein in Moskau zugelassen sind ... handelt keine Zeile von den Dingen, die das nichtvergängliche menschliche Leben ausmachen: von der Kunst, der Wissenschaft, von Gott und Kirche."[35] Die Sprache der sowjetischen Zeitungen sei kalt, hart, mechanisch, fremdländisch, erklügelt und kraftlos und daher nicht als „russische" Rede anzuerkennen. Dem bürgerlichen russischen Menschen werde durch das Neue alles genommen, was ihm teuer war.

„Um selbst geistig nicht unterzugehen" hüte der gebildete Russe das, was er Kultur nenne und bemühe sich angestrengt, „das Gefühl nicht zu verlieren, dass das gestörte Russland nicht aufgehört hat, sondern weiterlebt, dass unter seinen Trümmern das Leben emporwächst."[36] Heiseler verhielt sich mit seinem Rückzug auf sich und die Literatur nicht anders als die anderen Vertreter des russischen Bürgertums.

Die russische Revolution erdrücke mit Belanglosigkeiten „die wahren und wichtigen menschlichen Dinge", dröhnende Gassenhauer übertönten die Melodien Mozarts.[37] Mit dem Geistigen aber fiel für ihn auch die Religiosität der Gewalt anheim. Für ihn hörte Russland auf zu existieren, wanderte die russische Religiosität aus dem Land aus, das zur Sowjetunion mutierte, und überlebte vorrangig im geistigen Besitz jener, denen nichts als innere Emigration blieb.

Heiseler blieb der russischen Religiosität auch nach seiner gelungenen Flucht verhaftet. In seinem Haus nahm zeichenhaft eine Ikone einen herausgehobenen Platz ein.[38]

Mit dem großen Übersetzer russischer Werke ins Deutsche, Reinhold von Walter, verband Heiseler eine intensive Freundschaft. Beide Familien lebten monatelang gemeinsam in Heiselers Haus Vorderleiten. Beide verband das Interesse an der russischen Religionsphilosophie. Sie lasen und übersetzten besonders Berdjajew und Schestow, Iwanow, und natürlich Puschkin.

Die für die Vermittlung russischer Frömmigkeit nach Deutschland wichtigste Übersetzung von Walters blieb über lange Zeit seine Fassung zu den „Aufrichtige(n) Erzählungen eines russischen Pilgers".[39] Sie wurde in Haus Vorderleiten bei den Heiselers vollendet. Heiseler nahm an der Übersetzung lebhaft Anteil. Er

---

[35] Henry von Heiseler, Marginalien I, in: Henry von Heiseler, Sämtliche Werke, Heidelberg 1965, S. 239.

[36] Henry von Heiseler, Marginalien I., in: Henry von Heiseler, Sämtliche Werke, Heidelberg 1965, S. 239.

[37] Henry von Heiseler, Marginalien I, in: Heiseler, Sämtliche Werke, Heidelberg 1965, S. 219.

[38] Vgl. Andé von Gronicka, Henry von Heiseler, A Russo-German writer, New York 1944, S. 26.

[39] Vgl. Fedor B. Poljakov, Carmen Sippl, A.S. Puskin im Übersetzungswerk Henry von Heiselers (1875-1929). Ein europäischer Wirkungsraum der Petersburger Kultur, Slavistische Beiträge 388, München 1999, S. 79.

empfahl von Walter, die Übersetzung an die katholische Zeitschrift „Hochland" zu senden.[40] Seine Absicht war, dessen Rezension zu übernehmen.

Im Jahr des Erscheinens der Übersetzung waren die von Walters bei den von Heiselers zu Gast. Das Buch war am Heiligabend das Weihnachtsgeschenk der Gäste. Das noch erhaltene Exemplar trägt die Widmung an Frau Emy von Heiseler.[41]

Das Erscheinen dieser Übersetzung des Pilgerlebens 1925 gilt heute, erstmals von Emmanuel Jungclaussen so festgestellt, als der „Beginn" der „Inkulturation" des Jesusgebets im Abendland.[42]

Beide, Heiseler und Walter, erarbeiteten ein Sonderheft der Zeitschrift „Gral", das Walter 1925 herauszugeben hatte. Hier hatte von Walter Übersetzungen zu Block und Puschkin, Tschechow, Balmont und Suwtschinskij vermengt mit religiöser Lyrik wie Lermontows „Das Gebet". Auch Karsawins „Die russische Idee" findet sich hier oder Franks „Wesen und Richtlinien der russischen Philosophie". Die russische Religiosität trat aber mit Iljins „Vom Wesen der russischen Frömmigkeit" und den Auszügen aus von Walters „Pilgerleben" besonders hervor, unterstützt mit einem Schwerpunkt bei der russischen Religionsphilosophie in der Bücherschau.[43] Der Herausgeber des Heftes, der Jesuit Friedrich Muckermann, stellte das Heft in einen Kontext, in dem auch von Walter und von Heiseler es gerne akzeptiert haben. „Es handelt sich (bei diesem Heft) um ein Menschenwerk, das nur Frucht bringen kann, wenn es zugleich aufgefaßt wird als ein Gotteswerk. In diese Richtung geht, was Rosanow einmal angesprochen hat, daß nämlich die religiöse Wiedervereinigung von Ost und West nicht eher verwirklicht werde, als bis ein neues Wehen des Geistes und der Liebe, ähnlich wie es bei der jungen Christenheit der Fall war, von göttlichem Hauch bewegt, über die Völker des Ostens und des Westens komme."[44]

---

[40] Vgl. Brief Henry von Heiselers an Reinhold von Walter aus Haus Vorderleiten im Dezember 1927, in: Henry von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, S. 191-192.

[41] Die Widmung wird hier zitiert nach Fedor B. Poljakov, Carmen Sippl, A.S. Puskin im Übersetzungswerk Henry von Heiselers (1875-1929). Ein europäischer Wirkungsraum der Petersburger Kultur, Slavistische Beiträge 388, München 1999, S. 79 (Anmerkung 56).

[42] Emanuel Jungclaussen, Geleitwort, in: Alphone und Rachel Goettmann, In deinem Namen ist mein Leben, Die Erfahrung des Jesusgebetes, Freiburg 1993, S. 5-6, hier: S. 5.

[43] Vgl. Fedor B. Poljakov, Carmen Sippl, A.S. Puskin im Übersetzungswerk Henry von Heiselers (1875-1929). Ein europäischer Wirkungsraum der Petersburger Kultur, Slavistische Beiträge 388, München 1999, S. 82.

[44] Der Gral 19, H 8 (Mai 1925), S. 407 (zitiert nach Fedor B. Poljakov, Carmen Sippl, A.S. Puskin im Übersetzungswerk Henry von Heiselers (1875-1929). Ein europäischer Wirkungsraum der Petersburger Kultur, Slavistische Beiträge 388, München 1999, S. 82-83).

6 Schluss

1929 erschien Reinhold von Walters Nachruf auf seinen Freund Henry von Heiseler in Carl Muths „Hochland".[45] Walter würdigte darin besonders die „West-Östliche" Lebensform als eine in sich selber bestehende.[46] Das West-Östliche verstanden die Freunde Heiselers dabei nicht als eine Addition beider Kulturräume, sondern als etwas ganz Eigenes.

Mit dem Germanisten Josef Nadler gesprochen: „Man kann nicht sagen, Heiseler habe östliches Leben verwestlicht oder dem westlichen Geist östliche Tönung gegeben. Sein Werk ist in so seltsamer Weise ein Drittes aus diesen beiden, wie es in deutscher Sprache noch kaum entstanden ist."[47]

[45] Vgl. dazu Fedor B. Poljakov, Carmen Sippl, A.S. Puskin im Übersetzungswerk Henry von Heiselers (1875-1929). Ein europäischer Wirkungsraum der Petersburger Kultur, Slavistische Beiträge 388, München 1999, S. 86-87. Ein weiterer Nachruf von Walters auf Henry von Heiseler erschien in der Kölnischen Zeitung (Abendausgabe) Nr. 667 vom 4. Dezember 1931.

[46] Reinhold von Walter, Henry von Heiseler, in: Hochland 26, Band 2 (1929), S. 657-659, hier: S. 658.

[47] Josef Nadler, Henry von Heiseler, in: Das Innere Reich 2., II. Band (1935/36), S. 1367-1377, hier: S. 1368.

West-East Identity: The Example of Henry von Heiseler

Martin Tamcke

1 Introduction

Does such a thing like the west-east identity exist? The scientist who approaches double identities embracing west and east thinks – as far as Russia is concerned – of specific manifestations like the Eurasians, who deliberately identified themselves as belonging both to Asia and Europe. Nevertheless he might also consider Turkey, whose religious behavior is still tributary to the Orient, yet whose cultural identity exhibits strong European features.

But the issue concerning the west-east identity has always existed also where people could not been sure whether they belong to the one or to the other. This situation had often biographical reasons. One of the most famous cases in Germany is Alexander Schmorell, the son of a German-Russian doctor. After the Russian Revolution, his father moved to Munich[1]. Alexander's education was in the hands of the Russian domestic servant, whom the family brought with them to Germany and who served the family her whole life. As a young student, Alexander Schmorell belonged to the innermost core of the so-called "*Weiße Rose*", a small student group

[1] Igor Chramow: Die russische Seele der „Weißen Rose", Aachen 2013; Gregor Fernbach (Hrsg.): „Vergesst Gott nicht!". Leben und Werk des heiligen Alexander (Schmorell) von München, Wachtendonk 2013; Igor Chramow (Hrsg.): Alexander Schmorell. Gestapo-Verhörprotokolle. Februar-März 1943 (RGWA 1361K-1-8808), Orenburg 2005; Christiane Moll (Hrsg.): Alexander Schmorell, Christoph Probst. Gesammelte Briefe, Berlin 2011; Peter Selg: Alexander Schmorell. 1917–1943. Der Idealismus der „Weißen Rose" und das geistige Russland, Stuttgart 2013.

that resisted Hitler's regime and which was gathered around Schmorell and Hans Fritz and Sophie Scholl. While on the Russian front, Schmorell and his friends Scholl and Graf went over to the Russians, he celebrated or conversed with them, showing herewith to his friends the human face of the enemy. He was strongly bound to the Orthodox tradition, to which his Russian nanny had made him familiar with. The last message he addressed to his family before his execution testifies this. The Russian Orthodox Church pursues nowadays the canonization of this martyr, who suffered and died because of the ruling National Socialists in Germany.

Schmorell left Russia as a child, others moved from Russia to Germany as adults. At first there were millions of Russians who established centers for Russian exiles in Berlin, Prague and Paris, running their own newspapers, publishing houses, institutes and universities. The Nabokov family belonged to those who settled in Berlin. But thousands of German-Russians left Russia and moved to Germany as well. Among them there were many nobles. Many of them worked in Germany as translators: Otto von Taube moved here from the Baltic provinces and kept his Protestant heritage, whereas Reinhold von Walter had already made a career in the czar's state apparatus before moving to Germany, where he managed to earn his living as junior teacher at the University of Cologne and as one of the most important translators of Russian literature. These people had always had to decide whether their forced political choice to flee to Germany also involved a rejection of the Russian culture and to what extent they felt committed to the German culture, or even both.

The example of the nobleman Henry von Heiseler proves how east and west were components of one and the same soul and to what extent such individuals could represent the potential for reconciliation for different people.

2 A Wanderer between Worlds

Henry von Heiseler was born on December 23rd 1875 as the eldest among the five children of a noble German-Russian family in St. Petersburg.[2] After having taken private lessons, he attended a private school and in 1894 he began to study history and philology, but his studies only lasted until 1896 when he had to do his military service. In 1887 he obtained the Russian officer's commission. The fact that he grew up in the Lutheran tradition in which most of the German-Russians were raised is testified by his confirmation celebrated in St. Catherine Church in St. Pe-

[2] Later Heiseler mentions that he was born in "November 1875, according to the old calendar", testifying herewith, apparently in an irrelevant way, to his continuous belonging to the Russian cultural area. Henry von Heiseler, Sämtliche Werke, Heidelberg 1965, p. 191. The following as well.

tersburg.[3] Heiseler resumed his studies in St. Petersburg for a short while. In 1898 Heiseler became the private secretary of Carl Thieme, the founder of an insurance society in Munich; he went to Munich and married the latter's daughter Emy on July 23rd, 1899, celebrating the wedding at Weißenstein Palace near Linz. The Prussian court chaplain, Adolf Stoecker, performed the ceremony. In April 1905 Henry von Heiseler acquired an impressive farmhouse: Haus Vorderleiten near Brannenburg, at the river Inn. Just like Russia, Germany became now his homeland.

During the winter of 1901 and 1902 he met Stefan George for the first time, who had a great influence upon him from this time on. He got into contact with the literary, artistic and philosophic scene of that time. Beside the Russians living in the west like Lou Andreas-Salomé and Maxim Gorky, Stanislavski and Nemirovitsch-Danchenko, there were much respected writers like Rainer Maria Rilke, Gerhart Hauptmann, Hugo von Hofmannsthal, Emil Strauß, Karl Wolfskehl or Max Reinhardt, who was particularly attractive for a man of theatre and to whom he read his drama "Peter und Alexej" in the spring of 1907. Heiseler got access to this circle especially through Lou Andreas-Salomé.[4] He met Rilke and Reinhardt again in 1910 in Munich, the Hofmannsthals visited the von Heiseler family at their Haus Vorderleiten.[5] Yet Heiseler remained a wanderer between Russia and Germany.

Devoting himself further to the theatre, he found the Russian theatre superior to the German one.[6] Living within the Russian reality he criticized the German contemporary artistic scene. He found, therefore, the concert life in St. Petersburg "well developed", "revealing nothing of the businesslike atmosphere of Berlin".[7]

The contact to Russia was never interrupted and it became therefore a component of a two-level sense of belonging – on the one hand to Germany, on the other to Russia. He continued to conscientiously carry out his duty as Russian reserve officer.

Moreover, he used to visit his parental relatives and his visits were lasting for months. When his father died in April 1914, Heiseler stayed longer in Russia. The outbreak of war caught him there. A journey back to Germany was impossible.

---

[3] Helga Fleiss, Traum und Wirklichkeit bei Henry von Heiseler, Phil. Diss. Graz 1970, p. 10. Fleiss discovered this note in the original version of the "Marginalia"; in the "Marginalia" edition included in the Complete Works the note was let aside; Fleiss published the source fragment as "appendix 1" to her dissertation.

[4] Letter addressed by Henry von Heiseler to Walther Lampe in February or March 1906 from Berlin, in: von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland. Briefe, Heidelberg 1969, pp. 30–31, here: p. 31.

[5] Henry von Heiseler, Sämtliche Werke, p. 193.

[6] Letter addressed by Henry von Heiseler to Walther Lampe in February or March 1906 from Berlin, in: von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, pp. 30–31, here: p. 31.

[7] Letter addressed by Henry von Heiseler to Walther and Else Lampe on December 7th/20th, 1911 from Krestowsky/St. Petersburg, in von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, pp. 66–67, here: p. 66.

The father had never understood why Heiseler lived “actually abroad” and disapproved his son’s loyalty towards two cultures.[8]

In another letter addressed to his wife in the spring of 1911, Heiseler himself believed it possible to live in the center of St. Petersburg. The city had “a quite distinguished atmosphere”[9]. The joy provoked by St. Petersburg was expressed in his wish to share the experience of being in his hometown together with his new German friends.[10]

In short: although Heiseler acquired a house in Germany and used to stay in Russia only for a few months a year, his Russian citizenship was more than just a formality.

3 From the German-Russian Identity to the German One

When Heiseler was called into uniform in 1914 as the war began, at first it seemed that he was going to the western front to fight against German soldiers. But while marching there, his battalion remained to guard the railway Helsingfors–Lahti. Now Heiseler had command of guarding the Helsingfors railway station before being transferred to the fortress Wiborg, where he had to train recruits and where he became commanding officer in March 1915. His brother fell, while Heiseler was sent on the northern front and finally, because of his illness, was moved to Wologda. He was responsible once again with guarding a railway – this time the one connecting St. Petersburg, Wologda and Archangelsk – and, at the same time, with serving the garrison and training recruits. After the revolution in 1917 he also had leading positions in the Red Army and successfully combated “the Whites” at Wotkinsk and Archangelsk. Only after the dissolution of the Russian general staff in 1921 did he come back to the parental home.

If on August 18th 1918 he was enjoying the tee with his Russian mates, conversing undisturbed and conquering “Germany three or four times daily”[11], over the years the same Heiseler lost every positive attitude towards Russia as his home-

[8] Letter addressed by Henry von Heiseler to his wife Emy on March 30th/April 12th, 1911, in: von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, pp. 53–54, here: p. 54.

[9] Letter addressed by Henry von Heiseler to his wife Emy on April 16th, 1906 from Paris, in: von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, p. 32. Yet, Paris disappointed him. “Paris was a wrong idea, it is a paradise for painters and a sandy desert for other artists, or at least this is the impression it made upon me. I wouldn’t be able to write even ten decent lines here” (“Paris war als Idee falsch, es ist ein Paradies für Maler und eine Sandwüste für andere Künstler, das ist wenigstens der Eindruck, den ich bekommen habe. Ich könnte hier nicht zehn anständige Zeilen schreiben.”), Letter addressed by Henry von Heiseler to Else Lampe, born von Guaita on April 21st, 1906 from Paris, in: von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, p. 33.

[10] Letter addressed by Henry von Heiseler to Walther and Else Lampe on December 7th/20th, 1911 from Krestowsky/St. Petersburg, in: von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, pp. 66–67, here: p. 67.

[11] Letter addressed by Henry von Heiseler to his wife Emy on August 18th, 1914 from Borowitschi, in: von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, p. 98.

land. Within that "universal horror" – this is how he called the war – he only saw "our own madness" at work.[12] He totally approved of the Russian revolution in spring.

> I am really happy for this great change…What a wonder over night! To be suddenly free!...Of course, we have a lot to do, much more than before, but it doesn't matter, because now we should know that our work will be no longer meaningless. We were the first in town who joined the new government and everybody followed us, so everything happened quite smoothly, without any accidents.[13]

After the renewed revolution a certain alienation grew deeper and deeper.

> By the way, the people who are happy are those who consider these days as being magnificent times. I cannot see the 'magnificence' – I have the feeling that the noble image of liberty was only put up for the psychological mob of all classes to come and spatter it with blood or cover it with mud. The mud is going to suffocate the freedom, there is no doubt about that – we should not blame any party for that, but the whole general pettiness, malice and wretchedness.[14]

Heiseler let the alienation from his homeland be consumed by the longing for Germany and for his family. Yet all his efforts to leave the country failed in December 1920 with the indication that he was a "mobilized" officer. "As soon as I have the possibility, I come to Germany to be there completely 'at home'. This has already happened inwardly for a long time."[15] He sounded more and more desper-

---

[12] Letter addressed by Henry von Heiseler to his wife Emy on July 18th/31st, 1915, in: von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, p. 117. In the meantime Heiseler began to write in English in order to avoid the German language that would have raised the censors' suspicion.

[13] Letter addressed by Henry von Heiseler to Edith Heiseler on March 18th/31st, 1917 from Wologda, in: von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, pp. 124–125, here: p. 125: "Ich bin geradezu glücklich über diese große Veränderung…Welches Wunder über Nacht! Auf einmal frei zu sein! Wir haben viel zu arbeiten, natürlich, viel mehr als früher, aber es macht nichts, denn wir dürfen jetzt wissen, dass unsere Arbeit nicht länger ohne Sinn sein wird. Wir sind die Ersten hier in der Stadt gewesen, die sich der neuen Regierung angeschlossen haben, und alle folgten nach und so ging alles ziemlich glatt, ohne Unglücksfälle.".

[14] Letter addressed by Henry von Heiseler to Edith Heiseler, the daughter of his cousin in Wiborg/Finland, on March 28th, 1918 from Wologda, in: von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, pp. 131–132, here: p. 132: "Glücklich sind übrigens die Menschen, welche die Zeit, in der wir leben, als eine große empfinden können. Ich kann das 'Große' nicht sehen – mir ist, als hätte man das edle Bild der Freiheit nur aufgestellt, damit der seelische Pöbel aller Stände komme und es monatelang mit Blut bespritze und mit Schmutz bewerfe. Auch wird der Schmutz die Freiheit ersticken, das ist so gut wie sicher – und schuld daran ist durchaus nicht die eine oder die andere der Parteien, sondern die ganz allgemeine Kleinheit, Niedertracht und Jämmerlichkeit.".

[15] Letter addressed by Henry von Heiseler to his wife Emy on December 11th, 1920 from Witebsk, in: von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, pp. 144–145, here: p. 145: "Bei der

ate. On 8th of March – his brother Bery had just died of typhus in South-Russia – he wrote: "It is unbearable."[16] One week later he describes his situation as "unnatural and insane"[17]. Ten days later: "I do everything I can to endure this."[18] And after another couple of days: "it is a wonder that I could stand it all these years without at least getting mentally ill. I believe that only the hope and the books are saving me; if I hadn't them, I would go mad or I would kill myself."[19] The more hopeless the chance to leave the country proves, the more negative his attitude towards Russia becomes. "what do I look for in this strange country!"[20], he says now, or: "why do I have to waste away and go to ruin in the strange wilderness?"[21] Now his Russian compatriots identify him as a "foreigner"[22]. Now, the man who had alienated himself from his homeland regarded himself as German.

> I should have considered clearly, and long before the war I should have dismissed the Russian nationality – which anyway exists only on the paper – and to take up the German one. If *you* are a German, than you should be so also formally and officially – now I have to pay for this error.[23]

ersten Möglichkeit komme ich nach Deutschland, um dann dort ganz 'zu Hause' zu werden. Innerlich bin ich es schon längst."

[16] Letter addressed by Henry von Heiseler to his wife Emy on March 8th, 1921 from Witebsk, in: von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, p. 145.

[17] Letter addressed by Henry von Heiseler to his wife Emy on March 15th, 1921 from Witebsk, in: von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, p. 146.

[18] Letter addressed by Henry von Heiseler to his wife Emy on March 25th, 1921 from Witebsk, in: von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, p. 146.

[19] Letter addressed by Henry von Heiseler to his wife Emy on May 7th, 1921 from Mogilew, in: von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, pp. 146–147. These thoughts appear again – with very similar words – in the letter addressed by Henry von Heiseler to his wife Emy on June 16th, 1921 from Mogilew, in: von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, pp. 151–153: "es ist ein Wunder, dass ich es alle diese Jahre ausgehalten habe, ohne zum mindesten nervenkrank zu werden. Ich glaube, mich retten nur die Hoffnung und die Bücher, wenn ich diese nicht hätte, würde ich verrückt oder beginge Selbstmord."

[20] Letter addressed by Henry von Heiseler to his wife Emy on May 29th, 1921 from Mogilew, pp. 147-148, here: p. 148 („... was habe ich hier im fremden Lande eigentlich zu tun!").

[21] Letter addressed by Henry von Heiseler to his wife Emy on June 6th, 1921 from Mogilew, in: von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, pp. 150–151, here: p. 151: "warum soll ich denn in der fremden Wildnis verkümmern und verkommen?"

[22] Letter addressed by Henry von Heiseler to Else von Guaita on June 17th, 1921 from Mogilew, in: von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, pp. 153–156, here: p. 156.

[23] Letter addressed by Henry von Heiseler to his wife Emy on June 20th, 1921 from Mogilew, in: von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, pp. 157–159, here: p. 157: "Ich hätte klar denken müssen und schon lange vor dem Krieg die nur auf dem Papier existierende russische Untertanenschaft abtun und die deutsche annehmen müssen. Wenn man Deutscher ist, soll man es auch formell und offiziell sein – für diesen Irrtum habe ich jetzt zu zahlen."

He finds life in Russia "dreary, trivial, dull and miserable."[24] As the treaty between Germany and the Soviet Union provides for the German citizens' repatriation, Heiseler's desperate efforts to leave the country grow more and more intense.[25] He finally attempted to flee. When the sleigh driver, who was supposed to firstly take them to Finland, was caught and maltreated by the *Cheka*, Heiseler fled alone on a ship. Hidden under a bed, he got over the search of the ship, yet the *Cheka* discovered two other refugees in the coalbunker and took them away. The undercover *Cheka* members only left the ship with the pilot boat after having searched for a third refugee, that is for Heiseler. On September 2nd 1923 Heiseler reached Brannenburg.[26] There are only five years left until his death on November 25th 1928, a time, which Heiseler rather spent in seclusion.[27]

4 The Return of the Russian Side of Identity

Together with the other Germans, whose identity was also influenced by Russia, Heiseler continued his efforts to make the German people comprehend Russia. The walk into freedom also brought about the grief for what had been lost. Johannes von Guenther, Heiseler's companion, noticed quite soon the immigrant's painful inner turmoil.

> But Russia, his love, existed no longer. I believe I am not wrong when I say that Russia's terrible death was a catastrophe, which deeply shook Henry von Heiseler's life, because he loved Russia with every fiber of is heart, he – a very German man, straight and firm like very few others, bore in his heart an untamed longing for dream and gentleness, an inexhaustible treasure of dark-sweet melody.[28]

[24] Letter addressed by Henry von Heiseler to his wife Emy on July 29th, 1921 from St. Petersburg (Leningrad), in: von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, pp. 164–166, here: p. 165. Cf. also his regret that his mother had to die under such circumstances – "in such a dreary misery", letter addressed by Henry von Heiseler to his wife Emy on June 20th, 1921, in: von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, pp. 157–159, here: p. 158.

[25] He had gone to the "social service centre" and had been given the sobering news that for him, as a Russian citizen – which Heiseler only considers "an unfortunate formality" – no repatriation is possible. Letter addressed by Henry von Heiseler to his wife Emy from St. Petersburg (Leningrad), in: von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, pp. 162–164, here: p. 164.

[26] Letter addressed by Henry von Heiseler to Friedrich Gundolf on May 15th, 1923 from Haus Vorderleiten in Brannenburg am Inn, in: von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, pp. 174–175.

[27] Tamara von Heiseler, Ein Bericht über den letzten Tag, in: von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, pp. 199–201.

[28] Johannes von Guenther, Erinnerungen an Begegnungen und Gespräche mit Henry von Heiseler, in: Henry von Heiseler, Aus dem Nachlass, Chemnitz 1929, pp. I–IX, here: VIII–IX: "Aber Rußland, seine Liebe, war nicht mehr. Ich glaube mich nicht zu täuschen, wenn ich behaupte, daß das furchtbare Sterben Rußlands für Henry von Heiseler eine sein Leben erschütternde Katastrophe geworden ist, denn er liebte Rußland mit allen Fasern seiner Seele, er, einer der deutschesten Männer,

The assigning of gentleness to Russia and of firmness to Germany might bother due to its stereotyping, but it underlined Heiseler's bipolar sense of belonging both to Russia and to Germany.

This continuous closeness to Russia inevitably led to the completely distorted perception, which he brought about into the Stefan George circle.

Karl Wolfskehl agreed that German and west-European "blood" flew in his "veins", yet he regarded with suspicion the fact that he was raised "in the deeply Russian Russia". The long-time companion was wrong thereby with respect to Heiseler's native place. So little did he actually know about Russia and Heiseler's connection to it. He said that Heiseler came from "Moscow, from the shadow of Kremlin, of the old steppe fortress."[29] A more obvious ignorance about the East can hardly be exhibited. Wolters, who was part of the circle as well, went even farther and located resisting effects of the Russian spirit at Heiseler himself. "The alien Russian element still sounded clearly in Heiseler, even if his spirit had long broken away from the old steppe fortress."[30] When Heiseler was free again to devote himself to Russia and canvassed for it in the George circle, he met with lack of understanding, which also proved the incapability to grasp Heiseler's frontier experience.[31] After Heiseler's death, the members of the circle approached the matter quite naturally. Wolters gave a universalistic dimension to his rejecting Russia: "In comparison, the Russians are intellectually oriented towards Byzantium and emotionally towards Asia; they represent an inscrutable alien to us, where life is given another beat."[32] In a letter addressed to Heiseler's son Bernt, George himself confirms his circle's concern regarding Heiseler: "Then we would like to express our appreciation of Henry von Heiseler's significance and point to his double face: one which is oriented to the west and one which is turned to the east. They consider both as being a Russian unity. But we cannot regard it like that. We have completely appreciated the poet's face oriented towards Europe, which expresses his support of the art in the papers, even when a Russian note interfered. Yet we find the face turned to Asia quite unacceptable and terrible."[33] Therefore it was

---

aufrecht und stark wie wenige, trug in seinem Innern ein unzähmbares Verlangen nach Traum und Weichheit, einen unverlierbaren Schatz an dunkelsüßer Melodie."

[29] Karl Wolfskehl, Erinnerungen an Henry von Heiseler, Münchener Neueste Nachrichten 70, 25.6.1929.

[30] Friedrich Wolters, Stefan George und die Blätter für die Kunst, Berlin 1930, p. 231: „Das fremde russische Element tönte freilich in Heiseler noch unverkennbar nach, als sein Geist sich schon längst von der alten Steppenhochburg gelöst hatte."

[31] Fedor P. Poljakov, Carmen Sippl, Dramen der russischen Moderne in unbekannten Übersetzungen Henry von Heiselers, München 2000, p. 9.

[32] Wolters, Stefan George, p. 231: "Die Russen dagegen sind geistig nach Byzanz und seelisch nach Asien gerichtet, sind für uns ein Undurchdringlich-Fremdes, in dem ein anderer Takt des Lebens schlägt."

[33] Stefan George in one letter addressed on Heiseler's behalf to Bernt von Heiseler on October 25th, 1929 from Berlin. Cf. Fedor P. Poljakov, Carmen Sippl, A.S. Puskin im Übersetzungswerk

precisely Heiseler's closeness to Russia that alienated him from the other members of the George circle. Sippl summarizes the facts, adding that "the intercultural encounter between Heiseler and the George circle [represented] a paradox of the dialogue which was deliberately given up", or "a dialogue without a partner"[34]. One could assume that because of the reserve manifested by the George circle towards all Russian and Byzantine elements, poems like the one dedicated to the Icon of the Mother of God in Moscow were not to be published in George's art newspapers.

The Protestant theologian and dogmatics scholar Paul Schuetz characterized Heiseler's existence as "Russian and German, in the middle of the 'frontier dialectic', in the middle of the boundless space of the German-Russian continent"[35]. In the nowadays research on Heiseler the scientists talk about the "fascination of overcoming the borders".[36]

Anyway, in his poem about Germany – symbolized as Dorothea – and Russia – symbolized as Tatiana –, Heiseler himself declared that he was hoping to overcome their opposition at least with his care for both:

Tatiana, Dorothea, it is right between you
That the blind Discord sticks its brushy thorns,
And plants that fence of withered spines
To watch over the endless souls.

The crazy game of a heathen fate
Cut off the heart from hearts, split up the blood from blood,
And turn your gaze towards a dully dimming
From the right path – do you know what you are doing?

You break the pillars of your house,
You hit against your myrtle with a sharpened blade
And set your children's home on fire…
I know, I know the turning back, you, twisted minds!

Henry von Heiselers (1875–1928). Ein europäischer Wirkungsraum der Petersburger Kultur, München 1999, p. 62: "Sodann würden wir um die Bedeutung Henry von Heiselers zu würdigen, hinweisen auf das doppelte Gesicht: eines das dem Westen und eines das dem Osten zugekehrt ist. Sie sehen beides als russische Einheit. Wir aber können das so nicht sehen. Das Europa zugekehrte Gesicht des Dichters, das in den Blättern für die Kunst sich ausdrückt, haben wir vollauf gewürdigt, auch wo sich eine russische Note einmengte. Das Asien zugewandte Gesicht hat für uns etwas Unannehmbares ja Fürchterliches."

[34] Ibid., p. 58.

[35] Paul Schütz, Henry von Heiseler, in: Orient und Occident 4, 1933, pp. 89–90. Later Schütz was very committed to supporting the play "Tantalos" by Ivanov, which Heiseler translated into German.

[36] Poljakov, Sippl, Puskin, p. 63.

Over the land, widely stretched and hilly,
Already bearing the bud of the young crop,
My love is flying with its silver wings
And it just laughs above all boundaries.[37]

5 Von Heiseler's Experience of Russian Piety

Before the Russian Revolution, Heiseler's attitude towards Russian piety was limited to sympathetic observance. The account about his nanny's funeral reveals Heiseler's religiosity as essentially esthetic experience:

> The Greek-Catholic ceremonies are beautiful, indeed, except for some exaggeration and some unnecessary frills and furbelows *for the people*. Yet the chants, the golden altar and the sunshine above in the cupola are magnificent. Also the fact that each person in the attendant crowd holds a burning candle contributes to the beauty of this picture. And the Russian priests pray in a pleasant artless way, without any unction.[38]

His considerations at his father's funeral in the Russian orthodox rite are similar: "it was wonderful, quite simple and beautiful"[39].

His religiosity was the esthetical experience of the others' religiosity in the first place. He, the Protestant German, would not regard his confessional identity as conditioned by his religiosity. Yet the others' religiosity stimulated his attempts to understand his own religiosity. One method to reflect his observations was his poetical attempts. Heiseler's poem dedicated to the Icon of the Mother of God in Moscow dates back to the time before the Russian Revolution. Under the garb of

[37] Von Heiseler, Sämtliche Werke, p. 39: "Tatjana, Dorothea, zwischen euch / Setzt blinder Hader die gestreiften Pfähle / Und pflanzt den Zaun von dürrem Dorngesträuch / Als Wärter um die grenzenlose Seele. // Das irre Spiel unheiliger Geschicke / Trennt Herz von Herzen, scheidet Blut von Blut / Und lenkt in dumpfer Trübung eure Blicke / Vom rechten Pfade – wißt ihr, was ihr tut? // Ihr stürzt in Staub die Pfeiler eures Baus, / Ihr schlagt mit scharfem Stahl nach euren Myrten / Und werft den Brand in eurer Kinder Haus ... / Ich weiß, ich weiß die Umkehr euch Verirrten! // Und übers Land, weit hingedehnt und hüglig, / Das schon den Keim der jungen Ernten wiegt, / Läuft meine Liebe hin, die silberflüglig / Und lachend alle Schranken überfliegt."

[38] Letter addressed by Henry von Heiseler to his wife Emy in May 1911 from Kretowsky/St. Petersburg, in: von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, p. 57: "Die griechisch-katholischen Zeremonien sind doch schön, abgesehen von der Umständlichkeit und einigen unnötigen Kinkerlitzchen 'für's Volk'. Der Gesang aber, der goldne Altar und der Sonnenschein oben in der Kuppel sind herrlich. Auch daß jeder der Anwesenden eine brennende Kerze in der Hand hält, macht das Bild sehr schön. Und die russischen Priester beten sehr angenehm einfach, ohne die geringste Salbung."

[39] Letter addressed by Henry von Heiseler to his wife Emy on April 24th/May 7th, 1914 from Krestowsky/St. Petersburg, in: von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, p. 91: "es war wunderschön, so ganz einfach und schön".

Russian religiosity, it is this very religiosity, which he reduces to its human dimension. In this poem, Heiseler – the observer – does not share the mystical reason for the veneration of the icon.

Looking down from the heights of Athos,
From the blue air down to the blue waters,
Now she is captive on the old gate
And her adornments are shrouded in the street dust –
Yet I'm so longed for and I'm so beloved,
That I forgot the mountain's heights
For every beggar brings his wish to me
And every king prays to my feet.

On holy days they carry my picture
With echoing songs over the streets,
Then thousands of cupolas will gleam above me.
What is it? What makes them serve me?
The gate of the Redeemer *opens with roar,*
The priest comes forward and lowers the cross
Before me, and she's waiting, the eyelids are cast down.

What is it? What makes them serve me? Like the stream
That pushes all its waters through the narrows,
So do her children carry my throne over
The city of the white walls – and this is how
I've been so close to those people, who will seek me daily.
Since that day my sight became a part
And poured a white light upon their pains.
Now all of them knew me and loved me.

And since that day the lamp has burned brighter
Inside my home, for love is shining, too.
Now all the people follow their own gift,
Enjoying its light: for each of them gave
His own sparkle to me and does not know it
With its new brightness, for it is through me,
Who raises every wish with its own flame,
Each sigh turns into a bright light.[40]

[40] Henry von Heiseler, Mutter Gottes in Moskau, in: von Heiseler, Sämtliche Werke, p. 24: "Die von des Athos Höhe niedersah / Aus blauer Luft hinab zu blauer Flut, / Steht jetzt gefangen in dem alten Tor / Und Staub der Straße fliegt um ihren Schmuck – / Doch bin ich so ersehnt und so geliebt, / Daß ich des Berges Höhe gern vergaß, / Denn jeder Bettler bringt mir seinen Wunsch / Und

Heiseler experienced the importance of the Icon of the Mother of God for the people's piety. Here he reminds not only of the great significance which Mount Athos had for the Russian piety – that republic of monks in Greece, where thousands of Russian monks used to live at that time. The key to Heiseler's understanding of the veneration of the icons has nothing metaphysical, so to say, but is founded on the human religiosity alone. This is typical for the early Heiseler, the Protestant, to whom the core of the surrounding Russian religiosity was still inaccessible. He could only describe it from outside. The poem belonged to Heiseler's earlier poetry volume "*Einzelreden (Soliloquies)*", that is to what was preserved from it.[41] Later, the poet himself considered this poem "completely superfluous"[42]. Because Heiseler finished the transcription of his anthology of poems on October 13th 1903, the poem dedicated to the Icon of the Mother of God belongs to the time after the turn of the century.

6 The Soviets' Hostility toward Religion

When the Soviets came to power, Heiseler's sympathetic observation of the Russian religiosity gradually turned into solidarity with his spiritual relatives. "The only newspapers which are now allowed in Moscow…do not deal at all with those matters that are constitutive for the people's eternal life: art, science, God and church."[43] The language of the Soviet newspapers is cold, tough, mechanical, alien, dull and weak, therefore it cannot be acknowledged as *Russian* speech. The new reality robs the Russian citizen of all that was precious to him: "there is no past, no tradition, no objects to worship, there is no history any longer; science is no longer

jeder Kaiser betet mir zu Füßen. // An heiligen Tagen führen sie mein Bild / Mit hallenden Gesängen durch die Straßen, / Dann blitzen tausend Kuppeln über mir. / Was ist es, das sie mir zu dienen treibt? / Es dreht sich dröhnend das Erlösertor, / der Priester tritt hervor und senkt das Kreuz / Vor mir, die wartet mit gesenkten Lidern. // Was zwingt sie mir zu dienen? wie der Strom / Sein ganzes Wasser durch die Enge drängt, / Treibt ihre Kinder meinem Thron vorüber / Die Stadt der weißen Mauern – und so ward / Ich nah der Menge, die mich täglich sucht. / Mein Anblick war von jedem Tag ein Teil / Und goß ein weißes Licht um seine Mühen. / Jetzt kannten alle mich und liebten mich. // Seit diesen Tagen brennt die Lampe heller / In meinem Haus, denn Liebe leuchtet mit. / Jetzt folgt das Volk dem eigenen Geschenk / Und freut sich seiner Helle: jeder gab / Sein eignes Feuer mir und kennt es nicht / Im neuen Glanze wieder, denn von mir, / Die jeden Wunsch erhebet in gleicher Flamme, / Wird helle Leuchte was ein Seufzer war."

[41] The following observations regarding the poetry volume "Einzelreden" have as main source the remarks of Bernt von Heiseler, the editor of the work. Bernt von Heiseler, Anmerkungen und Nachträge, in: Henry von Heiseler, Sämtliche Werke, pp. 769–792. Regarding "Einzelreden", see p. 769.

[42] The poem dedicated to the Icon of the Mother of God in Moscow belonged to those, which had not been previously published in Stefan George's "Blätter für die Kunst". Cf. Blätter für die Kunst, Siebente Folge 1904, pp. 132–141.

[43] Henry von Heiseler, Marginalien, in: Sämtliche Werke, p. 239: "In den Blättern, die gegenwärtig allein in Moskau zugelassen sind…handelt keine Zeile von den Dingen, die das nichtvergängliche menschliche Leben ausmachen: von der Kunst, der Wissenschaft, von Gott und Kirche."

science, art is no longer art; God and church are fabrication of the 'dull priests'."[44] "In order not to decay spiritually himself", the educated Russian protects what he calls culture and strives "not to lose the feeling that the troubled Russia goes on living, that life still grows under its wreckage."[45] Heiseler, who only now had to "acquire" his affiliation to Germany – as he called it[46] – in anticipation of the Soviet Union, behaved similarly to other representatives of the Russian bourgeoisie, turning to himself and to literature.

The Russian revolution overwhelms "the true and important human matters" with its pettiness, droning popular songs drown Mozart's music out.[47] For him it was not only the spiritual dimension that had fallen prey to violence, but the religiosity as well. To him Russia ceased to exist, the Russian religiosity left the country, which mutated into the Soviet Union, and only survived as spiritual goods of those who were only left with the solution of inner emigration.

7 Russian Religiosity as an Issue in von Heiseler's Work

Heiseler was always tributary to the Russian religiosity. In his Haus Vorderleiten, in the Upper Bavarian Brannenburg, an icon was emblematically hanged in a corner above a massive table.[48]

Although he claimed that "the organ for mysticism" in him "was probably absent", he generally considered the religious dimension a fact easy to constitute. "The divine dimension existing in one figure as *living* property, as spiritual condition of the human being assigns the latter to the group of the 'religious'."[49] He unambiguously drew a parting line between his Protestant heritage – some of his ancestors were Lutheran pastors – and the religious dimension. A religious man is not supposed to stand in the pulpit and preach. His religiosity is perceived as condition.[50] "To be a religious man is neither an activity, nor an office, it is a condition." He regarded his own contradiction as the one between the two cultures to

---

[44] Ibid., p. 240: "es gibt keine Vergangenheit, keine Überlieferungen, keine Gegenstände der Verehrung, es gibt keine Geschichte; die Wissenschaft gleicht nicht der Wissenschaft, die Kunst nicht der Kunst; die Fragen Gott und Kirche sind Erfindungen der 'stumpfen Pfaffen'."

[45] Ibid.: "Um selbst geistig nicht unterzugehen" hüte der gebildete Russe das, was er Kultur nenne und bemühe sich angestrengt, "das Gefühl nicht zu verlieren, daß das gestörte Rußland nicht aufgehört hat, sondern weiterlebt, daß unter seinen Trümmern das Leben emporwächst."

[46] Ibid., p. 243.

[47] Ibid., p. 219.

[48] André von Gronicka, Henry von Heiseler. A Russo-German writer, New York 1944, p. 26.

[49] Von Heiseler, Marginalien, in: von Heiseler, Sämtliche Werke, p. 236: "Das Göttliche in irgendeiner Gestalt als lebendiger Besitz, als seelischer Zustand im Menschen weist diesen der Gruppe der 'Religiösen' zu."

[50] Ibid., pp. 239–240.

which he belonged. The German would consider the eternity as cosmic, the Russian as mystical.[51]

Such rather general judgments and personal peculiarities in attitude had already provided a free view for common interests. The key word mentioned by von Walter – "the will to the shape, i.e. to the image of God" – had a strong effect upon von Heiseler. "An entire deep and genuine philosophy of life can be built upon it". The identification of the concept of the human creation in the image of God with the shape and style as results of the creative will is equally close and distant to the Russian symbolists around Ivanov and to George and his circle. However, Reinhold von Walter must have accepted the closeness to Ivanov in this respect.

An intensive friendship bound Heiseler to Reinhold von Walter, the great translator of Russian works into German. The two families lived together in Heiseler's Haus Vorderleiten for months. They shared a common interest in the Russian philosophy of religion. They particularly read and translated Berdyaev and Shestov. Of course, their translating efforts were directed in the first place at literary works of Pushkin, Ivanov, Remisov, Chekhov, Balmont and many others. It was a considerable translating work, which is still quite up-to-date due to the new editions that are constantly issued. For Heiseler Ivanov bore the same significance regarding Russia as George did regarding Germany. Yet Ivanov's influence upon Heiseler's religious understanding was more obvious than George's.

Von Walter's most important translation for the transmission of the Russian piety to Germany was, for a long time, his version of the "Sincere Narrations of a Russian Pilgrim" (*Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers*).[52] It was accomplished in Haus Vorderleiten, at the Heiselers. Heiseler himself proved a vivid interest in the translation. He suggested von Walter to send the translation to the catholic magazine Hochland.[53] And he intended to assume a review of the book.

In the year when the translation was published, the von Walters had already been guests in Haus Vorderleiten at the Heiselers since June 17th. The book was the guests' gift on Christmas Eve, and the copy, which has been preserved in the Heiseler library, contains Reinhold von Walter's dedication to Mrs. Emy von Heiseler. "To Mrs. E. v. Heiseler. / It is with great pleasure that I write / the motto / *cor unum – una via* / in this very book / which should belong to *you.* / December 24th 1925. / RWalter"[54].

[51] Ibid., p. 248.

[52] Poljakov, Sippl, Puskin, p. 79.

[53] Letter addressed by Henry von Heiseler to Reinhold von Walter in December 1927 from Haus Vorderleiten, in: von Heiseler, Zwischen Deutschland und Rußland, pp. 191–192.

[54] The dedication is quoted here according to: Poljakov, Sippl, Puskin, p. 79, note 56: "Für Frau E. v. Heiseler. / Den Spruch / cor unum – una via / möchte ich am liebsten in dieses Buch setzen, / das Ihnen gehören soll. / 24. Dezember 1925. / RWalter".

The publication of the translated version of the pilgrim's life in 1925 is considered today – as Emmanuel Jungclaussen stated for the first time – the "beginning" of the "cultural adoption" of the Jesus Prayer by the West.[55]

Heiseler and Walter elaborated a special issue of the magazine "Gral" published by Walter in 1925. Von Walter combined in his magazine translations from Block and Puskin, Chekhov, Balmont and Suvchinsky with religious lyric like Lermontov's "The Prayer" (*Das Gebet*). Karsavin's "The Russian Idea" (*Die russische Idee*) and Frank's "Essence and Guidelines of Russian Philosophy" (*Wesen und Richtlinien der russischen Philosophie*). Yet the Russian religiosity particularly emerged with Ilin's "About the Essence of Russian Piety" and with the excerpts from von Walter's "Life of a Pilgrim", supported by a focus upon the Russian philosophy of religion, as the description of the books reveal.[56] The Jesuit Friedrich Muckermann, the editor of the special issue, placed it into a context which von Walter and von Heiseler were glad to accept.

> It is about a work of man (in this issue) which can only bear fruit provided it is regarded as a divine work at the same time. It is precisely what Rosanov once said: the religious unification of east and west will only be accomplished when a new blow of spirit and love, similar to that of the early Christianity, moved by a divine breath, comes upon the peoples of the east and of the west. While we pray and wait, we move our hands in order to do what people do in such circumstances. This issue is conceived as the beginning of a debate between Orient and Occident, a debate, which might be carried on in a bigger format.[57]

8 Conclusion

In 1929 Reinhold von Walter's obituary of his friend Henry von Heiseler appeared in Carl Muth's "Hochland".[58] Walter appreciated there particularly the "west-

[55] Emanuel Jungclaussen, Geleitwort, in: Alphone und Rachel Goettmann, In deinem Namen ist mein Leben. Die Erfahrung des Jesusgebetes, Freiburg 1993, pp. 5–6, here: p. 5

[56] Poljakov, Sippl, Puskin, p. 82.

[57] Der Gral 19, H 8 (Mai 1925), 407. Quoted according to Poljakov, Sippl, Puskin, pp. 82–83: "Es handelt sich (bei diesem Heft) um ein Menschenwerk, das nur Frucht bringen kann, wenn es zugleich aufgefaßt wird als ein Gotteswerk. In diese Richtung geht, was Rosanow einmal angesprochen hat, daß nämlich die religiöse Wiedervereinigung von Ost und West nicht eher verwirklicht werde, als bis ein neues Wehen des Geistes und der Liebe, ähnlich wie es bei der jungen Christenheit der Fall war, von göttlichem Hauch bewegt, über die Völker des Ostens und des Westens komme. Indem wir still betend darauf warten, regen wir doch die Hände, um das zu tun, was Menschen in solchen Fragen tun können. Dies Heft ist gedacht als Beginn einer in womöglich noch größerem Format fortgeführten Auseinandersetzung zwischen Morgenland und Abendland."

[58] Cf. Poljakov, Sippl, Puskin, pp. 86–87. See also von Walter's obituary for Henry von Heiseler appeared in "Kölnische Zeitung (Abendausgabe)" no. 667 from December 4th, 1931.

eastern" form of life as existing in him as well. He regarded Haus Vorderleiten as a kind of a center of cult worship. The house, which was marked by Henry von Heiseler's west-eastern life style, represented – not only for von Walter – a symbolic extent of the relationship between east and west. "It was absolutely natural", said later Bernt, Henry's son,

> that especially those people, who were taken by the flood of the Red Revolution from the old Russia – native country for Germans as well – and brought to the west, were happy to recognize in Vorderleiten something which hardly existed anywhere else: a west-eastern home.[59]

Von Walter called Bach and Russia two constitutive dimensions of Heiseler's work.[60] His friends did not understand this west-eastern coordinate as an addition of two cultural spaces, but as something extremely peculiar. Josef Nadler said:

> One could not say that Heiseler had westernized the eastern life, or that he provided the western spirit with an eastern shade. His work represents so strangely a third entity resulted from these two as it has hardly ever occurred in the German language.[61]

[59] Bernt von Heiseler, Haus Vorderleiten, Stuttgart 1971, p. 187: "Es war nur natürlich, daß besonders Menschen, welche die Flut der Roten Revolution aus dem alten, auch den Deutschen heimatlichen Rußland in den Westen gespült hatte, in Vorderleiten mit Freude etwas wiedererkannten, was es sonst kaum irgendwo noch gab: eine west-östliche Heimstatt".

[60] Letter addressed by Reinhold von Walter to Henry von Heiseler from October 26th, 1926, quoted according to Bernt von Heiseler, Anmerkungen, in: Zwischen Deutschland und Rußland, p. 216.

[61] Josef Nadler, Henry von Heiseler, in: Das innere Reich 2, II. Bd., 1935/36, p. 1368: "Man kann nicht sagen, Heiseler habe östliches Leben verwestlicht oder dem westlichen Geist östliche Tönung gegeben. Sein Werk ist in so seltsamer Weise ein Drittes aus diesen beiden, wie es in deutscher Sprache noch kaum entstanden ist."

Porphyry's Noetic Theology and the Question of European Identity

Sergey Garin

1 Introduction

It is important to trace the evolution of a particular European identity in the context of religious and *theological* grounds. These grounds can be identified by the presence of religion in the development of national and community identities, the manifestation of religion in a secular society, and the role of religion and theology in future European integration[1]. The study of religious and Christian identity generally is very important in the framework of understanding the aspects that determine the history and modernity of European identity[2].

The transformation of different types of identity in the era of the Late Roman Empire is significant. This is a time characterized by intense cross-cultural interaction, transformation of political, ideological, economic, and religious structures. Many elements of the modern European world were formed at this time[3].

The case of Porphyry of Tyre, philosopher and theologian, is notable for the study of the roots of European identity. Being a Phoenician of the 3rd century

---

[1] *The Religious Roots of Contemporary European Identity*, eds Lucia Faltin and Melanie J. Wright, (Norfolk: 2007).

[2] See *Christian Identity. Studies in Reformed Theology*, ed. Eduardus Van der Borght (Boston: Brill, 2008).

[3] Aaron P. Johnson, *Religion and Identity in Porphyry of Tyre: the Limits of Hellenism in Late Antiquity* (Cambridge: 2013).

A.D., spoken Semitic language within Syriac religion, Porphyry has overcome ethnic, linguistic and political identities in the search for himself. His example shows how national, political, linguistic forms of identity are subject to change, transforming into a new *axiological reality*. Porphyry represents the phenomenon of *pagan ecumenism* and universalism, in which the foundation of identity is directly related to the *theological consciousness* of the people.

The question of identity in the case of Porphyry has at least two different projections – one is related to his theory of *intellectual deification* while the second one is connected with the features of his very dynamic life. Porphyry's example has some similarities to the modern European process of *axiological universalization* in overcoming national, political and linguistic barriers.

The grounds of this work are connected with the concept that identity is more a rather *discursive phenomenon*, than biological[4]. Ethnic, national, political groups are changeable and social identity is profoundly connected with *discursive practices*. If the construction of social identity is considered to be primarily discursive, it is the reason to reassess all the indicators of identity, previously considered as major[5]. The basis of European identity is discursive in the sense that it determines the social ways of thinking and practice of self-awareness and moral regulatives.

2 Porphyry of Tyre, Roman Syria and Identity Shift

Porphyry was born in 233 or 234 A.D. and spent his youth the in Phoenician city of *Tyre*. Probably his parents were wealthy Syrians. He perhaps knew several languages by the time he came to the West[6]. Exploring the connection between Porphyry and exegesis of the *Book of Daniel*, M. Casey suggests that his native language was *Syriac,* because Porphyry received the interpretation of the *Book of Daniel* from *Syrian sources*. However, he could get it also from the Jews or Christians[7]. The only expression of his identification that Porphyry makes in his works is associated with Phoenician Semitic name.

---

4 David Konstan, Defining Ancient Greek Ethnicity, *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 6/1 (1997), 97–110.

5 *Ibid*, 98.

6 Antony Charles Lloyd, Porphyry and Iamblichus, in *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. H. Armstrong (Cambridge: 2008), 283.

7 Maurice Casey, Porphyry and the Origin of the Book of Daniel, *Journal of Theological Studies*, 27 (1976), 11–33, 23.

2.1 Names, Languages and Identity in Syrian Provinces of Roman Empire

As *A. Smith* suggests, through the names of Porphyry, it is possible to trace the paths of his history[8]. Porphyry was born in the Phoenician city of Tyre. His name at birth was *Malkos* after a while since Tyre became a Roman colony in the time of *Emperor Septimius Severus*. Porphyry associated his name, *Malkos,* given at birth with the "ancestral language". This name doesn't belong to Greek culture, being a translation into Greek[9]. In his book, *Life of Plotinus,* Porphyry describes himself as a "Porphyrios, Tyrian", adding further that:

> He dedicated it to me under the name of Basileus [King]. Basileus was in fact my name, for in my native language I was called Malkos (my father's name)…and if one translates Malkos into Greek it is interpreted as Basileus[10].

Although nothing in this fragment suggests why there was the name "Porphyrios" in Plotinus' school. Eunapius, a Christian author, who lived in the next century after Porphyry, explains:

> Porphyrios' native city was Tyre, the foremost city of the ancient Phoenicians…In [this] city of Suroi Porphyrios was at first called Malchos (the meaning of this is 'King'). But Longinus named him 'Porphyrios' (purple), using this appellation to indicate the royal significance of such clothing[11].

Thus, it is clear that Porphyry spent his youth under a Semitic name, which, however, occurs only in Greek transliteration. As far as Tyre was a Roman colony, the problem of names had to be connected with traditional Roman *naming conventions* (nomen/cognomen/praenomen). The name Malchus/Malchos was his cognomen, however, being a resident of the colony, he should also have a Roman nomen, as well as the praenomen. As *F. Millar* suggests, "it is most likely that *Porphyrius* became attached to his name as an agnomen or nickname; hence he will have been, formally, (praenomen), (nomen) Malchus Porphyrius[12]". Since Tyre became a part of the Roman colony under Septimius Severus, Porphyry's full name probably

---

[8] Andrew Smith, Porphyrian Studies since 1913, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* ed. Wolfgang Haase (Berlin and New York: 1987), 717–773.

[9] Gillian Clark, Translate into Greek Porphyry of Tyre on the New Barbarians, in *Constructing Identities in Late Antiquity*, ed. Richard Miles (New York: 2002), 121.

[10] Porphyry, *Vita Plotini*, 7, 17 (Loeb Classical Library No. 440).

[11] Eunapius, *Vitae sophistarum*, 455–56. See also Fergus Millar, Porphyry: Ethnicity, Language, and Alien Wisdom, in *Rome, the Greek World, and the East*. Vol. 3 The Greek World, the Jews, and the East, eds Hannah M. Cotton and Guy M. Rogers (Chapel Hill: 2006), 338.

[12] *Ibid*, 338.

could be *L. Septimius Malchus*.

The problem of late Roman nomenclature is extremely important because it focuses on features of social and cultural identity[13]. Porphyry's name is closely linked with the question of his linguistic identity, which, in turn, raises the issue of linguistic realities of the Syrian colonies of the Roman Empire. As is it known, there were two Roman colonies of Syria – *Syria Coele* and *Syria Phoenice*[14].

All Porphyry's works were in Greek. However, there is a documentary evidence that "Hebrew, Aramaic, Nabataean (marginally), Palmyrene, and Syriac were all written languages in the third century"[15]. Local languages in Roman Syria could be differentiated according to the territorial division of the two provinces.

Except for a few areas of Euphrates and Palmyra, we have evidence of the existence of both of toponyms and the names for local deities and religious rites in the Semitic languages. These names have come down to us in Greek forms, for example, the divine name *Zeus Madbachos* (Zeus the altar), found in the limestone massif of northern Syria, and *Elagabalos* as the name of a deity at Emesa, certainly derived from the name of some deity attested in Palmyrene script within the Palmyrene zone[16].

It is quite natural to suggest that Porphyry knew "ancestral language", i.e. the language of his homeland, as in his description of his own name, he refers to the fact that *Malchos* means *king*. However, it is worth noting that it is unknown whether the Semitic Phoenician language was still common in Roman Syria, at least in Tyre, and what social groups could still use it. Unfortunately, neither for the lifetime of Porphyry, nor for the next few centuries, we have no evidence to suggest that the Phoenician language was still in use in Tyre. However, the probability of the existence of Phoenician in Tyre is indirectly confirmed by the fact that there was a Syriac Christian literature in *Roman Mesopotamia*. "Book of the Laws of Countries, a sub-Platonic dialogue in which Bardesanes plays the main role, is the best-known example"[17].

The problem of Porphyry's linguistic identity, however, is highly controversial. So, F. Millar argues with M. Casey[18] that Porphyry's language was *Syriac*. Millar develops the hypothesis that Porphyry's language was Phoenician. The question of

---

[13] *Ibid,* 338.

[14] As F. Millar describes it: Syria Coele (the northern section, with a south-eastern extension down the Euphrates to Dura-Europos); and Syria Phoenice, which extended eastwards from the traditionally Phoenician coast, to include Emesa, Damascus, and Palmyra, and (it seems) reached the Euphrates south of Dura.

[15] Fergus Millar, Porphyry: Ethnicity, Language, and Alien Wisdom, in *Rome, the Greek World, and the East*. Vol. 3 The Greek World, the Jews, and the East, eds Hannah M. Cotton and Guy M. Rogers (Chapel Hill: 2006), 349.

[16] *Ibid*, 337.

[17] *Ibid*, 339.

[18] Maurice Casey, Porphyry and the Origin of the Book of Daniel, *Journal of Theological Studies,* 27 (1976), 11–33, 23.

whether Porphyry's native language is Syriac or Phoenician can be considered as follows: it is obvious that so-called Syriac during the life of Porphyry refers to the writing and dialect of Aramaic used along the Euphrates and to its East, in Mesopotamia, however, Phoenician has an affinity with Hebrew[19]. It is likely that different varieties of Aramaic could be still in use in the 3rd century A.D. One of the evidences of the linguistic situation in the Roman provinces of Syria is connected with Eusebius' *Ecclesiastical History*. Eusebius was from *Caesarea* (Syria Palaestina)[20]. Eusebius describes Bardesanes' works and Greek translations of them:

> In the same reign heresies multiplied in Mesopotamia. A man of great ability, and skilled in argument in the language of the Syroi, Bardesanes, after composing dialogues against the Marcionites and various leaders of other beliefs, transmitted them, along with numerous other writings of his, in his native language and script, which his disciples…have translated into the language of the Greeks from that of the Syroi.[21]

Considering the problem further, it is known that in Athens, where Porphyry studied sciences, he received a *new name* from his teacher *Longinus*. Longinus replaced the Semitic name Malkos into Hellenised *Basileus*[22]. In addition, the nickname Porphyrios, "purple" is explained by the fact that the city of Tyre was famous for the production of purple fabrics, as well as that *purple* was the colour of the ruling aristocracy. Thus, Porphyry, reflecting his complex identity, received several nominal projections: *Malkos*, *Basileus*, *Porphyry the Philosopher*, sometimes called *Porphyry the Tyrian*, or *Porphyry the Phoenician*. Augustine of Hippo, as well as other Christian writers, called him *Porphyry the Sicilian*[23].

Porphyry went to Sicily from Rome in 268, where he has one of the most fruitful periods of his life. It is known that, as a native of Tyre, he went to the Phoenician metropolis, Carthage, but the time and purpose of his stay there remain unknown. There is some evidence of Eunapius, that Porphyry returned to Rome after Sicily, where he taught, obviously, in the circle of followers, remaining after the death of Plotinus, and died in Rome about 305 A.D. Probably, Porphyry had property or family in Tyre, but he did not use this opportunity to gain a foothold, found his school or establish a business in Tyre. Instead, Porphyry completely left his homeland and Semitic-Phoenician identity.

---

[19] Fergus Millar, Porphyry: Ethnicity, Language, and Alien Wisdom, in *Rome, the Greek World, and the East.* Vol. 3 The Greek World, the Jews, and the East, eds Hannah M. Cotton and Guy M. Rogers (Chapel Hill: 2006), 339.

[20] As a part of *Roman Syria* and *Roman Judaea*.

[21] Eusebius, *Ecclesiastical History*, 4,30.

[22] See also Porphyry, *Vita Plotini*, 21.

[23] Augustine, *Retractations*, 2.25.1.

2.2 Tyre and Phoenicia in Roman Syria

The problem of Phoenician identity is still rising in the studies of *the Lebanese Identity*[24]. Speaking of Tyre, and generally, about the Roman Syria and Phoenician coast, we see how archaic elements combine with dynamic processes of global change. The symbols of this duality, in many respects, showing the identity of Phoenician culture in Roman period are coins, reflecting the Hellenistic modernity and Semitic-Phoenician archaic inscriptions with the legends in the Phoenician language, for example, the famous Tyrian *Tetradrachm* or *Shekel*, with the head of *Melkart,* 20/21 AD (BMC 200). It is known that the Semitic identity of Melkart or Melqart (Phoenician: *Melek-qart*, "King of the City") over time, transformed into the Hellenistic *Tyrian Herakles*. Phoenician culture apparently was fading in time, when Septimius founded the Roman colony in Syria.

The role of Septimius Severus in the transformation of boundaries and culture of Syria and Arabia is illustrated by the inscription in *Qanawat city* in ancient *Canatha*. The city's name in Roman Syria changed to *Septima Canatha*. Epithets of this kind are found in the funerary inscriptions of the Arabs in Thasos as well as on the bilingual epitaph of *Lyon* on the memorial of *Thaim son of Sa'ad,* belonging to Septima Canatha[25].

One of the obvious arguments in favour of the existence of Phoenician culture in Roman Syria expressed in forms of linguistic identity, and in the form of historical tradition, is connected with *Philo of Byblos*, who wrote a book on the history of Phoenicia in the second century AD. Philo notes that the main material is taken from the work of *Sanchuniathon*, the Phoenician author of the later 2nd millennium BC. The peculiarity of this book is that the obvious Greek style of the narrator is combined with archaic Phoenician traditions [26]. This book contains the toponyms and religious cults, reflecting Phoenician identity. Porphyry and Eusebius refer to this book:

> In major crises, such as wars or plagues or droughts, the Phoenicians used to make a sacrifice dedicated to Kronos, from those dearest to them. There are abundant examples of such sacrifices in the Phoinikike Historia which Sanchuniathon wrote in the Phoenician

[24] For example, see Kamal S. Salibi, The Lebanese Identity, *Journal of Contemporary History*, 6/1 (1971), 76–86.

[25] Glen W. Bowersock. *Roman Arabia* (London: 1983), 116.

[26] Fergus Millar, Porphyry: Ethnicity, Language, and Alien Wisdom, in *Rome, the Greek World, and the East.* Vol. 3 The Greek World, the Jews, and the East, eds Hannah M. Cotton and Guy M. Rogers (Chapel Hill: 2006), 335.

> language, and Philo the Byblian translated into Greek in eight books[27].

Actually, the transformation of Syria and Phoenicia in the Roman provinces led to the most powerful social identity shifts in the Near Eastern provinces. These changes were so intense and pervasive that they are likely to exceed the level of ambiguities in national, linguistic, ethnic, cultural identity than were already present. This led not only to a profound change in national, ethnic identity, but also to a significant transformation of social institutions, since Latin was required for the public sphere and diplomatic relations. As a consequence, the governing bodies of two joint magistrates (*annual duoviri*) were established, and overall, there have been tremendous changes in the processes of all legislation[28].

Porphyry lived in the region, which eventually became the center of the study of *Roman law* (Berytus). However, Porphyry himself does not show in any way his Latin identity[29].

2.3 Porphyry and the Question of Identity

Porphyry's identity is intimately connected with the identity of his teachers *Longinus* and *Plotinus*. It is obvious that Porphyry's studies in Athens were extremely intense, no wonder that one of the later Neoplatonists, *Simplicius*, called Porphyry "the most learned of philosophers". Longinus, Porphyry's teacher, was called by Eunapius as "living library and walking museum"[30]. Probably, Plotinus inherited Platonism of Longinus, who in turn got it from *Ammonius Saccas*.

Porphyry's stay in Plotinus' school lasted around six years. It is obvious that this part of Porphyry's life had the greatest importance, not only in scientific matters, but also in developing his personal *self-identification*. We do not know how many years Porphyry spent in Sicily after the death of Plotinus, but we know that he returned to Rome, where he taught the remaining disciples of Plotinus.

As is known, Plotinus held the school in Rome for about twenty years from the 240s. This center was truly a multicultural, bringing together many researchers from all over the civilized world. Plotinus himself, concealing his real name (probably an Egyptian one, because of his origin from *Deltaic Lycopolis* in Egypt), took the name *Plotinos*. Porphyry mentions that in Plotinus' school, there were other

[27] Porphyry, *De Abstinentia*, 2.56.1, also quoted by Eusebius in *Praeparatio Evangelica*, 4.16.6 See also Fergus Millar, *Rome, the Greek World, and the East*. Vol. 3 The Greek World, the Jews, and the East, eds Hannah M. Cotton and Guy M. Rogers (Chapel Hill: 2006), 335.

[28] *Ibid*, 335.

[29] Gillian Clark, Translate into Greek Porphyry of Tyre on the New Barbarians, in *Constructing Identities in Late Antiquity*, ed. Richard Miles (New York: 2002), 115.

[30] Eunapius, *Vitae Sophistarum*, 283.

Egyptians, *Eustochius* and *Serapion*. One of Porphyry's closest classmates, who spent more than a dozen years with Plotinus, *Amelius,* was from *Etruria*. Another disciple, known to us, *Zethus*, was from *Arabia*, while *Paulinus* was from *Palestinean Scythopolis*[31].

Although there were no restrictions on ethnic, political, religious grounds in Plotinus' school, the basis of studies, however, has been associated with Greek intellectual culture. It is obvious that all school visitors were at least bilingual. This also applies to the immigrants from the eastern colonies of Rome, where Latin was the official language of political relations. Despite the obligatory status of Latin in Rome, intellectuals in philosophical schools have used Greek as *lingua franca* in their academic communication.

The studies of social stereotypes, language, ethnic patterns and their negative features were widespread in Antiquity [32]. The problem of Porphyry's linguistic and cultural identity has several aspects. First, Porphyry mentions *five human languages*, comparing them with the *language of animals*[33]. Porphyry possibly knew all these languages, because "Traders, or even scholars, in Phoenicia might well want to use Greek, Latin, Aramaic in its Syriac and Nabatean versions, Palmyrene, perhaps one of the Persian languages"[34]. Porphyry believed that not only the human language is capable of *logos*, but also the language of animals[35]. Obviously, that Porphyry in *De Abstinentia* overcomes typical Greek and Roman *linguistic centrism* and *ethnocentricity*. That is why Porphyry develops an integrated, universalist approach, including the forms of ancient traditions where "Chaldeans and Egyptians, Magi and Brahmans, were interpreted as reinforcing the authority, universality and antiquity of Platonist teaching"[36].

As it was noted, Porphyry overcomes his native Phoenician identity. He is not determined by any Syriac or Phoenician culture. There is no evidence that Porphyry accepted or shared any local political, cultural trends and traditions, used Phoenician or Syriac if these languages were still spoken or written, or Aramaic, biblical Hebrew[37].

---

[31] Gillian Clark, Translate into Greek Porphyry of Tyre on the New Barbarians, in *Constructing Identities in Late Antiquity*, ed. Richard Miles (New York: 2002), 114.

[32] See Benjamin Isaac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity* (Princeton: 2004).

[33] Porphyry, *De Abstinentia*, 3.4.6.

[34] Gillian Clark, Translate into Greek Porphyry of Tyre on the New Barbarians, in *Constructing Identities in Late Antiquity*, ed. Richard Miles (New York: 2002), 118.

[35] Porphyry, *De Abstinentia.* 3.5.2–3.

[36] Gillian Clark, Translate into Greek Porphyry of Tyre on the New Barbarians, in *Constructing Identities in Late Antiquity*, ed. Richard Miles (New York: 2002), 123.

[37] *Ibid*, 118, see also Fergus Millar, *Rome, the Greek World, and the East*. Vol. 3 eds Hannah M. Cotton and Guy M. Rogers (Chapel Hill: 2006).

3 Ethnicity, Universalism and Pagan Ecumenism

In recent years, researchers in various areas (patristic, biblical scholars, classicists) note a great interest in *universalism* which is largely associated with Porphyry's ideas. "Universality of a particular cult's soteriology (or even more briefly stated, the belief in universal salvation) was influenced polemically by Porphyry"[38] Recent studies have shown that the conceptual backgrounds, that led Porphyry to universalism were connected with hierarchical, tripartite *soteriology*. As *M. B. Simmons* suggests, "the debate concerning Christian universalism (i.e., the Church's claim that Jesus Christ was the fulfilment of Old Testament prophecies about the Messiah, and he alone is the one way of salvation for all humankind, whether Jew, Greek, or barbarian) took place during the decades preceding the Council of Nicaea"[39].

Tracing the evolution of universalism, it should be noted that the Greeks developed at least three different approaches to the unification and universalization of theology, connected with *understanding the nature of God*[40]. Three vectors of theological unification can be designated as *Archaic*, *Classical* and *Hellenistic*: "One and many," "Many is one," and "One is the god."[41].

Considering the final stage of the ancient Platonism, we can see that one of the key thinkers of the Late Antiquity, *Proclus*, devoted hymns[42] to the traditional Greek and Roman gods[43], complementing his worship by chanting *Marnas of Gaza* and *Arab Theandrites*. Arabian god Theandrites, described by Damascius[44], and known as a recipient of a Proclus lost paean. *Marin* describes the universal type of Proclus' worship, who prayed not only to the local gods of the city, but also to the gods of the nation and the *whole world*:

> Every month he sanctified himself according to the rites devoted to the Mother of the Gods [Cybele] by the Romans, and before them by the Phrygians…Of this we see the proof in the composition of his hymns, which contain homage and praises not only of the gods adored among the Greeks, but where you also see worship of the god Marnas of Gaza, Asklepius Leontuchus of Ascalon, Thyandrites who

38 Michael Bland Simmons, Porphyrian Universalism: A Tripartite Soteriology and Eusebius' Response, *The Harvard Theological Review*, 102/ 2 (2009), 169–192, 170.

39 *Ibid*, 170.

40 See *Coping With the Gods*. Wayward Readings in Greek Theology. Religions in the Graeco-Roman World, eds Frankfurter J. Hahn, H.S. Versnel (London: Brill, 2011).

41 Ibid, 239.

42 *Proclus' Hymns: Essays, Translations, Commentary,* ed. R.M. van den Berg (Köln: Brill, 2001).

43 Polymnia Athanassiadi, Persecution and Response in Late Paganism: The Evidence of Damascius, *The Journal of Hellenic Studies*, 113 (1993), 1–29. 7.

44 Damascius, *Life of Isidore*, fr. 198.

> is much worshipped among the Arabs, the Isis who has a temple at Philae, and indeed all other divinities[45].

Obviously, Proclus continued the pagan ecumenical[46] universalistic tradition of Porphyry. The basis of their ecumenism lay in the fact that the epicenter of social identification is considered as a *spiritualistic reality*, that is not external, ritual, or liturgical, but *noetic intellectual spirituality*. This vector of social identity is immensely important for the further development of European and Christian identity. As it is known, Christian morality is linked with the concept of spirituality[47]. Christian ethics cannot be rooted in any ceremonial or ritual space, either in political or social cultural patterns. Christian morality presupposes the existence of *free spirit*, capable of intellectual perception of reality.

3.1 The "pagan ecumenism" of late Platonism

Porphyrian theological identification obviously starts from *Neoplatonic One*, which is a prerequisite not only for the identity of *intellect*, but also for the entire *noetic sphere*. Unity and identity, according to Porphyry, from a logical point of view preceded differences. Plurality is generated by intellect because discourse constitutes a class of *different* objects. Priority of intellect in Porphyry is, however, closer to the Platonic and Aristotelian type of cognitive epistemological hierarchy.

> That intellect is introspective in this way is shown by contrasting it with the faculties of sensation and imagination (including memory) whose being or substance is 'in something else' and therefore destroys itself by reverting to itself in the hope of knowing itself[48].

Introspective intellect and its self-determination is a precondition for the freedom of spirit.

As a result, the priority of intellectual contemplation rebuilds the entire world of senses and hierarchy of values, especially in favour of *internal self-awareness*. In this case, Porphyry predisposes us to the movement *inwards* rather than *outwards*. Lloyd recognises here certain religious and philosophical tradition: "dualistic psychology of the *Phaedo* and the *Timaeus,* was described as a release from the body or purification and in practice meant asceticism"[49].

[45] Marinus, *Vita Procli*, 19.

[46] *Oikoumene* which means *the whole inhabited world*.

[47] Ann Marie Mealey, *The Identity of Christian Morality*. Ashgate New Critical Thinking in Religion, Theology and Biblical Studies (Leeds: 2009), 90.

[48] Antony Charles Lloyd, Porphyry and Iamblichus, in *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy,* ed. H. Armstrong (Cambridge: 2008), 286.

[49] *Ibid*, 293.

It is well known that the Platonists, long before the patristic theory of *deification* or *theosis*, developed their own concept of *intellectual contemplation* (*noesis*). The aim was thought to reduce all the qualities that are specifically human and become *like God*. Neoplatonic *One* was a special logical kind of *monotheistic god* where the most worthy of the human activities are linked with the development of thinking and contemplation. In fact, Patristic or Neoplatonic *theosis* is an intellectual and existential practice of purification and *unification*.

It should be noted that this religious practice of the intellectual comprehension of God is both theoretical and practical. At the same time, it is the highest intellectual *moral virtue*. Thus, although at the time of Plotinus and of Porphyry, Neoplatonic *praxis* acquired distinct religious forms, nevertheless, the traditional public religion, rites and rituals were inapplicable to achieve the goals. Only a special type of philosophical and religious contemplation could become the foundation of spiritual ascent, where the highest virtues are forms of intellectual *contemplation*. Late Platonism increasingly acquired syncretic features of universalistic position, reflecting the intellectual trends of Hellenised Syria, Egypt or the Arab States with the help of the Greek discourse, combining refined versions of all the local cults, moral, intellectual and spiritual teachings[50].

Traditionally pagan ecumenism is most clearly connected with the *Iamblichus*, who developed the postulate of unification between Plato and Aristotle, and on a practical level, described the Pythagorean model of behaviour as a *pagan saint*.[51] However, Iamblichus was a disciple of Porphyry and obviously adopted this sort of ecumenism from him. Porphyry develops universalism at all levels both in philosophy – as the reconciliation and synthesis of Plato and Aristotle – as well as in religion, combining different traditions with the principle of spiritualistic intellectual ascent to *one God*. Of course, Porphyry's *religious monism* has Platonic rather than Abrahamic roots. In late Platonism, we see the *One* as the basis of being, uniting all the local cults and traditions:

> All major theologies, whether Egyptian, Babylonian or Greek, with their cultic customs, their mythologies and their metaphysics, were explained as facets of the same grandiose revelation, a revelation which-unlike the Judeo-Christian revelation, is a continuing, unending One[52].

The same can all be attributed to Porphyry.

---

[50] Polymnia Athanassiadi, Persecution and Response in Late Paganism: The Evidence of Damascius, *The Journal of Hellenic Studies*, 113 (1993), 1–29, 3.

[51] *Ibid.*

[52] *Ibid*, 3–4.

Illustrating what has been said above, it should be added that in Late Antiquity the Athenian Academy was not the only educational or scientific center, but also a *spiritual community*. The Athenian Academy became something like a community of *faithful intellectuals* or monastic theological organization ala *dervish tekke*[53]. In this case, we see rather spiritual than ethnic grounds for the community. This is the type of social structure that could influence Porphyry's personal outlook. *P. Athanassiadi* in her great efforts to describe pagan ecumenical movement considers that Porphyry significantly laid the foundation for special *intelligent message*. Porphyry begins the tradition of special appeal to the educated intellectuals and the general public with the interpretation of sacred myths, legends, and so on with the adoption of a number of local and national religious and religious traditions. Porphyry and Iamblichus developed a concept of ecumenism and universalism, according to which the ancient cults and beliefs with a fair amount of modifications may be included in the structure of the Platonic doctrine.

In this regard, it is possible to trace the path from Porphyry to *Julian*. The search for a single dogmatic and spiritualist foundation for a late Paganism is noticeable in the decrees of Emperor Julian, who declared the corpus of Greek literature *sacred*[54].

Developing the subject, it is interesting to consider the lack of *ethical influences* on Porphyry's universalism in philosophy. As it is known, Iamblichus was called a *full of God, enthous*, Porphyry (Phoenician) – a *polymath*[55]. Even in science, Porphyry remained faithful to his universalism, combining the mathematical research of Ptolemaic musical harmonics, logical analysis of Aristotelian "Categories", a detailed study of Aristotle's physics, creation of *historical chronicles*, and development of Platonic metaphysics, etc.

It is remarkable that *Numenius* and *Iamblichus,* the other two "eastern" Greek thinkers of the middle imperial period, noticeably brought their ethnic identity to philosophical discourse. Such a conclusion cannot be done about Porphyry. Furthermore, modern scholars cannot reach a consensus, regarding "oriental" backgrounds in his thought. Porphyry never shows his Syriac, Phoenician, Latin or Greek identity. However, in spite of his obvious *Greekness*, Porphyry was acquainted with the non-Greek local cults, rites and traditions. And Porphyry does not express his Phoenician or Syriac identity, completely renouncing it. Philosophy and the search for universalism alienated Porphyry from the city and from native people to go in search for teachings, and to determine his identity not as a Phoenician or Greek, or Roman, but as a soul *seeking for salvation*.

---

[53] *Ibid*, 5.

[54] Julian's *Edicton Education*, ep. 61.

[55] David the Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, ed. Gohar Muradyan, (Leiden: 2014), 87.

3.2 Theology, Noetic Wisdom and Spiritual Grounds for Identity

As Richard Sorabji pointed out, Porphyry is the first person to declare that you are *present to yourself* (*paron paronti*)[56]. Intellectual movement of spirit is the main reason for the self-development not only of the individual, but also of the social system. As it was shown earlier, Porphyry denied the possibility of reaching true understanding of truth and salvation through traditional rituals and religious practices,[57] and developed the special theological theory of *intellectual presence*.

The basis of Porphyry's theory of identity connected with division of people according to the principle of spiritual understanding of God and faith. Thus, the spiritualistic center arranges the ground for *socialization* and *integration*. It is important not to confuse Porphyry's concept of intellectual spiritualism with conventional theories of *religious roots for identity*. It is worth noting that Porphyry understood spiritual ascent, not only intellectually, but also *holistically*. That's why he also wrote besides the neo-Platonic-theological treatise *Sententiae*[58], also mainly practical treatise, covering various *vegetarian dietary practices*, *De Abstinentia*. Porphyry shows how our bodily, dietary and household aspects may be sublimed and included in the higher spiritual organization. It is possible to recognize certain Christian understandings of *spiritual freedom* in Porphyry's ideas: "The wind blows wherever it pleases. You hear its sound, but you cannot tell where it comes from or where it is going. So, it is with everyone born of the Spirit"[59].

Interestingly, that this *John's* passage contains a special concept of Christian *fuzzy identification*: "you cannot tell where it comes", "where it is going". Christian spirituality essentially defined with fuzzy *spatial terms*. Spatial terms are used to demonstrate *non-spatial*, *non-blood*, *non-corporeal* grounds for Christian spirituality and generally for Christian identity.

It should be noted that the closeness of Porphyry's pagan ecumenism and universalism to the Christian principles of spiritual identity is complemented by the similarity of the *two kinds of asceticism*[60].

It is interesting to consider the problem of identity in Porphyry's ascetic and vegetarian treatise *De Abstinentia*[61] within the framework of the current subject. This treatise includes a kind of *theological ethnology*. The problem of Porphyry's ideas considered within the scopes of social rules of identification and religious con-

[56] *Sententiae* 40. See also Richard Sorabji, Porphyry on Self-Awareness, True Self, and Individual, in *Studies On Porphyry*. Bulletin of the Institute of Classical Studies. (London: 2007), 61–69.

[57] See also Augustine's remarks in *De Civitate Dei*, 27–29.

[58] *Aformai pros ta Noeta.*

[59] John 3:8.

[60] Anthony Meredith, Asceticism – Christian And Greek, *The Journal Of Theological Studies*, New Series, 27/ 2 (1976), 313– 332, 314.

[61] About Porphyry's vegetarianism see Daniel A. Dombrowski, Vegetarianism and the Argument from Marginal Cases in Porphyry, *Journal of the History of Ideas*, 45/ 1 (1984), 141–143.

sciousness has also received attention in recent studies[62]. Porphyry in his treatise uses a number of identity concepts, *ethne* (nationality), *gene* (race or community) and *poleis* (city-states)[63]. Analysis of the various ethnic groups in *Book IV* of *De Abstinentia* includes such features as *understanding* of God and *piety* besides typical markers of identity as *kinship* and *territory*. These features, according to Porphyry, are inevitably linked with the development of *decent laws* (*eunomia*) in social systems. Laws in the field of theology directly determine all daily practice, including a schedule of life and special regulations regarding the dietary guidelines. Porphyry suggests that Egyptian, Persian Indians and Greeks all belong to the *ethne* category where fundamental indicators are *theology* and *spirituality*[64].

Porphyry, who made such an effort to streamline the forms of worship and veneration, came to the idea of a close relationship between *theological knowledge* and *ethnic history*. The important point for our study lies in the fact that for Porphyry the essence of ethnic social identification is connected with values of *piety*, *chastity* and *theological wisdom*. Traditionally, the various nations are identified and receive recognition for a particular contribution to culture and science, however Porphyry shows that the highest form of ethnic culture is *piety* (*eusebeia*) and theological wisdom (*theosophia*)[65].

Thus, Porphyry *dematerializes* identity parameters – territory, language and political relations or ethnic, blood patterns – all of this is the *periphery* of *identification*. What binds these aspects and gives them life, connected with *intellectual theology*. It is not the way in how the God is worshiped in rituals, ceremonies and within the public religion, but the way in how God *is understood*. Since understanding is an intellectual and spiritual procedure, hence the essence of identity, according to Porphyry, is associated with *mental states*. The core of ethnic groups or a nation is determined by the understanding of the moral life in accordance with theological truth.

In recent studies, the concept of *mental identity* has been developed in new direction to the study of so-called *mental maps*[66]. Thus, for Porphyry terms of social identity and racial conceptualizations are the result of a certain philosophical position. We find in Porphyry *discursive construction* of ethnic, racial, or cultural identities.

Also, there is a noticeable tendency to explain Porphyry's universalism in terms of *latent imperial cosmopolitanism,* where the author, who was born in one of the east-

---

[62] See Owen Goldin, Porphyry, Nature, and Community, *History of Philosophy Quarterly*, 18/ 4 (2001), 353–371.

[63] Aaron P. Johnson, *Religion and Identity in Porphyry of Tyre: the Limits of Hellenism in Late Antiquity* (Cambridge: 2013), 191.

[64] See *Commentary on Plato's Timaeus*, frs. 17 and 28.

[65] Aaron P. Johnson, *Religion and Identity in Porphyry of Tyre: the Limits of Hellenism in Late Antiquity* (Cambridge: 2013), 215.

[66] *Ibid*, 215.

ern Roman colonies and his worldview, are the *products of empire*[67]. The basis for this conclusion was connected with examples of *Diodorus Siculus* and *Strabo*, writers who laid the intellectual foundations for the socio-cultural, military and political domination of Rome. However, as we noted earlier, Roman or Latin identity finds no support in Porphyry's writings. Moreover, in Porphyry's ethnographic passages we see depictions of extremely low value of the Romans[68]. As we remember, in spite of Porphyry's spiritualistic approach, he analyses a diverse variety of social and cultural practices that may harm or contribute to the spiritual growth of the people. With regard to the Romans, Porphyry gives an example of negative evaluation in connection with their sacrificial, political, dietary and religious practices[69].

4 Concluding Remarks

Summing up, it is necessary to conclude that the main focus of the paper is connected with the identity matters in Porphyry's theological works and his very dynamic life. He considers *theology* (not public religion) of the peoples as the *basement for their social identity*. Some of his ideas and deeds are very significant, they shed some light on the problem of the history of European identity and processes of *European integration*. Porphyry shifted from Syrian ethnicity, Semitic language, Phoenician religion towards the so-called *pagan ecumenism*, and universalistic pre-Christian self-identification. He was surrounded by Greeks, Romans, Syrians, Italics, Pagans, Christians, Brahmans, Jews and fused all the elements in unique *axiological* alloy which is similar to the processes that take place in Modern Europe. First of all, in Porphyry we see the flexibility and mobility of the typical identity identifiers such as ethnicity, consanguinity, nationality, language, politics, and even religion. Secondly, Porphyry insists that the basis of identity has *spiritual roots*.

Literature

Athanassiadi, P.: Persecution and Response in Late Paganism: The Evidence of Damascius , The Journal of Hellenic Studies, 113 (1993), 1-29.

Athanassiadi, P.: The Oecumenism of Iamblichus: Latent Knowledge and Its Awakening.

[67] Aaron P. Johnson, *Ethnicity and Argument in Eusebius' Praeparatio Evangelica* (Oxford: 2006), 286.

[68] See Ross Holloway, *Constantine and Rome* (London: 2004).

[69] See also Aaron P. Johnson, *Ethnicity and Argument in Eusebius' Praeparatio Evangelica* (Oxford: 2006), 154.

Athanassiadi, P. und Frede, M.: Pagan Monotheism in Late Antiquity. 1999, Oxford.

Bowersock, G.W.: Roman Arabia. 1998, Harvard.

Casey, M.: Porphyry and the Origin of the Book of Daniel, Journal of Theological Studies 27 (1976), 11-33.

Clark, G.: Translate into Greek Porphyry of Tyre on the New Barbarians, in Constructing Identities in Late Antiquity, ed. Richard Miles. 2002, New York.

Dombrowski, D.A.: Vegetarianism and the Argument from Marginal Cases in Porphyry, Journal of the History of Ideas, 45/ 1 (1984), 141-143.

Faltin, L. und Wright, M.J.: The Religious Roots of Contemporary European Identity.2007, Norfolk.

Goldin, O.: Porphyry, Nature, and Community, History of Philosophy Quarterly, 18/ 4 (2001), 353-371.

Holloway, R.: Constantine and Rome. 2004, London.

Isaac, B.: The Invention of Racism in Classical Antiquity. 2004, Princeton.

Johnson, A. P.: Ethnicity and Argument in Eusebius' Praeparatio Evangelica. 2006, Oxford.

Johnson, A.P.: Eusebius' "Praeparatio Evangelica". The American Journal of Philology, 128 /1 (2007), 95-118.

Johnson, A.P.: Religion and Identity in Porphyry of Tyre: the Limits of Hellenism in Late Antiquity. 2013, Cambridge.

Konstan, D.: Defining Ancient Greek Ethnicity, Diaspora: A Journal of Transnational Studies, 6/1 (1997), 97-110.

Lloyd, A.C.: Porphyry and Iamblichus, in Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, ed. H. Armstrong (Cambridge: 2008).

Millar, F.: Porphyry: Ethnicity, Language, and Alien Wisdom in Rome, the Greek World, and the East. Vol. 3 The Greek World, the Jews, and the East, eds Hannah M. Cotton and Guy M. Rogers. 2006, Chapel Hill.

Millar, F.: The Roman Near East 31 BC- AD 337. 2001, London.

Muradyan, G.: David the Invincible, Commentary on Porphyry's Isagoge. 2014, Leiden.

Mealey, A.M.: The identity of Christian morality. Ashgate New Critical Thinking in Religion, Theology and Biblical Studies (Leeds: 2009).

Meredith, A: Asceticism – Christian And Greek, The Journal Of Theological Studies, New Series, 27/ 2 (1976), 313- 332.

Nauck, A.: Porphyry, Ad Marcellam, in Porphyrii Philosophi Platonici Opuscula Selecta. 1886, Leipzig; Repr. 1963, Hildesheim.

Salibi, K.S.: The Lebanese Identity, Journal of Contemporary History, 6/1 (1971) (1971), 76—86.

Simmons, M.B.: Porphyrian Universalism: A Tripartite Soteriology and Eusebius's Response, The Harvard Theological Review, 102/ 2 (2009), 169-192.

Smith, A.: Porphyrian Studies since 1913, in Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt ed. Wolfgang Haase. 1987, Berlin and New York, 717-773.

Van der Borght,E.: Christian Identity. Studies in Reformed Theology. 2008, Boston: Brill.

Versnel, H.S.: Coping With the Gods. Wayward Readings in Greek Theology. Religions in the Graeco-Roman World . 2011, London: Brill.

Volpe, M.A.: Rethinking Christian Identity. Doctrine and Discipleship. 2013, Oxford.

Van den Berg, R.M.: Proclus' Hymns: Essays, Translations, Commentary. 2001, Köln: Brill.

Sorabji, R.: Porphyry on Self-Awareness, True Self, and Individual, in Studies On Porphyry. Bulletin of the Institute of Classical Studies. (London: 2007), 61-69.

The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods by H. J. Blumenthal; E. G. Clark (Review), The Journal of Roman Studies, 85 (1995), 244-250. ??(Nicht gefunden)

Kirche und Religion in der Moskauer Deutschen Zeitung

Martin Dorn, Maroš Nicák

1 Einleitung

Im Zuge der von Michael Gorbatschow angestoßenen Reformen, die als Glasnost und Perestroika in die Geschichtsbücher eingehen sollten, erlebte die im Zerfall begriffene Sowjetunion sowie daraufhin Russland, als deren wichtigster Nachfolgestaat, einen fundamentalen religiösen Wandel. Die Renaissance von Religion und Religiosität im postsowjetischen Russland hat nicht nur die spirituelle und konfessionelle Lebenswirklichkeit grundlegend erneuert, sondern darüber hinaus das Gesicht der russischen Gesellschaft insgesamt verändert. Standen zu sowjetischen Zeiten die Erinnerung an das Ende des Großen Vaterländischen Krieges sowie an die Oktoberrevolution im Vordergrund, so wurden diese politischen Feiertage in vielen russischen Familien durch christliche Feiertage, wie etwa das orthodoxe Osterfest, ersetzt. Seitdem sind im postsowjetischen Russland mehr als zehntausend russisch-orthodoxe Kirchen und annähernd neunhundert Klöster konstruiert oder wiedereröffnet worden.[1] Ein beeindruckendes Zeugnis dieses Wandels bietet die im Jahr 2000 wiedereröffnete Christ-Erlöser-Kathedrale in Moskau, die mit ihren 103 Metern nicht nur zu den höchsten orthodoxen Sakralbauten weltweit zählt, sondern zugleich als das zentrale Gotteshaus der russisch-orthodoxen Kirche

[1] Vgl. Grotzky, Johannes: Russlands religiöse Renaissance, http://www.stimmen-der-zeit.de/zeitschrift/ausgabe/details?k_beitrag=4069372&query_start=1 (10.03.2017), im Folgenden zitiert als: Grotzky, Johannes: Russlands religiöse Renaissance.

gilt. Die 1931 zur Stalinzeit abgerissene, unter Chruschtschow durch ein Schwimmbad ersetzte Kathedrale bildet heute einen markanten Bezugspunkt im Moskauer Stadtbild. Unweit der Moskwa gelegen, fügt sich die Christ-Erlöser-Kathedrale mit ihren fünf charakteristischen Goldkuppeln in das *Ensemble* historischer Bauwerke im Moskauer Stadtzentrum.

Daneben bleibt Russlands religiöse Erneuerung jedoch nicht auf seine Mehrheitsreligion, das russisch-orthodoxe Christentum, beschränkt. Das spirituelle und geistige Leben aller in Russland praktizierten Glaubensrichtungen wurde von der religiösen Renaissance im ausgehenden 20. Jahrhundert nachhaltig geprägt. Losgelöst von der atheistischen Staatsdoktrin sowjetischer Prägung, erlebte die religiöse Landschaft des multikonfessionellen Staates eine neue Blüte. Muslime, Buddhisten, Juden wie auch Protestanten und Katholiken konnten von der laizistischen Ausrichtung profitieren. Gotteshäuser, wie Synagogen, Moscheen und Kirchen, wurden errichtet, die vormals verbotenen oder stark eingeschränkten Glaubensgemeinschaften verzeichneten einen eindrucksvollen Anstieg ihrer Mitgliederzahlen.

Ausgehend vom Prozess der religiösen Erneuerung im ausgehenden letzten Jahrhundert, soll es im Folgenden nun darum gehen, die vielschichtige Wechselbeziehung zwischen religiöser Tradition und gesellschaftlicher Transformation in Russland näher zu betrachten. Die Frage, wie Religionen und Religiosität sich auf die Herausbildung einer nationalen, russischen Identität auswirken, steht hierbei besonders im Vordergrund. Als Hilfsmittel und Untersuchungsobjekt wurde die Moskauer Deutsche Zeitung (MDZ) herangezogen, deren Vorzüge für die wissenschaftliche Analyse im weiteren Verlauf noch erörtert werden sollen. Auf Grundlage von mehr als 150 Artikeln, die sich im weitesten Sinne mit Religiosität in Russland befassen, orientiert sich diese Ausarbeitung an folgender Forschungsfrage: Welche Rolle spielt Religion in der Darstellung der Moskauer Deutschen Zeitung (MDZ) und wie werden religiöse Thematiken betreffende Inhalte wiedergegeben? Um eine präzise und differenzierte Beantwortung dieser Fragestellung zu ermöglichen, wurde die Ausarbeitung in folgender Weise strukturiert:

In einem ersten Schritt gelangen methodische Überlegungen in den Fokus. Insbesondere soll erläutert werden, weshalb die MDZ als Informationsquelle in Bezug auf religiöse Thematiken besonders geeignet scheint. Diesbezüglich sollen die Spezifika der medialen Darstellung der Moskauer Deutschen Zeitung vor dem Hintergrund ihrer vielseitigen Historie ins Auge gefasst werden.

In einem weiteren Schritt befasst sich diese Ausarbeitung mit der Darstellung von Religion in der Moskauer Deutschen Zeitung. Ausgehend von vier, für die Berichterstattung besonders relevanten Religionen, der christlich-orthodoxen Kirche, der evangelisch-lutherischen Kirche, des Islams sowie den Zeugen Jehovas, soll zunächst die gesellschaftliche Situation dieser Glaubensgemeinschaften herausgearbeitet und anschließend der Darstellung in der MDZ gegenübergestellt werden. Insbesondere die Repräsentation von Wechselbeziehungen zwischen Politik und Religion steht dabei im Vordergrund. Es soll der Frage nachgegangen werden, ob oder inwiefern die Veränderung der gesellschaftlichen Rahmenbedingun-

gen, insbesondere seit Anfang der 2000er Jahre, sich auf die Glaubenswirklichkeit in den einzelnen Religionen ausgewirkt hat.

2 Die Moskauer Deutsche Zeitung (MDZ)

Die 1870 erstmalig publizierte, im Kontext des Ersten Weltkrieges verbotene Moskauer Deutsche Zeitung (MDZ) konnte am 12. April 1998 ihre Wiedergeburt feiern. Die auf Initiative des internationalen Verbandes der Deutschen Kultur neugegründete Zeitung gilt seither als bedeutendes Medium der interkulturellen Kommunikation und hat der russlanddeutschen Gemeinschaft eine klangvolle Stimme verliehen. Die 24-seitige Zeitung, die zu zwei Dritteln in deutscher und zu einem Drittel in russischer Sprache erscheint, ist heute vorwiegend in Moskauer Hotels, Cafés sowie an Flughäfen erhältlich.[2] Nicht nur in Moskau, sondern in russlanddeutschen Gemeinden insgesamt, stellt die Zeitung eine essentielle Unterhaltungs- und Informationsquelle dar, die die Selbst- und Fremdwahrnehmung der Russlanddeutschen mitbestimmt, wenigstens jedoch in einem gewissen Maße darauf einwirkt. Besonders aufgrund ihrer weitreichenden Unabhängigkeit erweist sich die Moskauer Deutsche Zeitung als ein relevantes Medium. Im Kontrast zu staatlich-russischen Unterhaltungsmedien bot und biete die MDZ eine Alternative, die Missstände anprangert und mit kontroversen Inhalten an die Öffentlichkeit tritt. In ihrem Leitsatz „die unabhängige Zeitung für Politik, Wirtschaft und Kultur" tritt der (Selbst-)Anspruch, eine ungebundene und reflektierte Berichterstattung zu leisten, deutlich zutage.

Hinzu kommt, dass die MDZ einen Informationsträger darstellt, der die unterschiedlichen Glaubenstraditionen im Kontext der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen in Russland berücksichtigt: Neben der christlich-orthodoxen Kirche, die in national-historischer als auch politischer Hinsicht die bedeutendste Glaubensform bildet, gelangen besonders das römisch-katholische sowie das protestantische Christentum in den Fokus der medialen Berichterstattung. Dies ergibt sich aus dem Umstand, dass russlanddeutsche Einwanderer diese Glaubensformen nach Russland „importierten" und diese bis heute mehr oder weniger aktiv praktizieren. Das protestantische Christentum bildet die bedeutendste Konfession innerhalb der Gruppe der deutschen Minderheit in Russland, aber auch katholische Kirchengemeinden sind über ganz Russland verstreut. Da das Christentum in seinen vielseitigen Ausprägungen zur Geltung kommt und andere religiöse Minderheiten, wie Juden oder Muslime, in der medialen Darstellung der MDZ Berücksichtigung finden, ergibt sich daraus ein facettenreiches Bild der religiösen Landschaft in Russland – als Untersuchungsobjekt ist die MDZ deshalb besonders interessant.

---

[2] Vgl. Moskauer Deutsche Zeitung, Mediendaten 2015, http://www.old.mdz-moskau.eu//wp-content/uploads/2015/01/Mediendaten_2014-new_de-2___All.pdf (12.03.2017).

3 Religionen und Religiosität in der MDZ

Die Russische Föderation ist nicht nur ein Vielvölkerstaat, sondern als solcher von religiöser Pluralität und dem Zusammentreffen unterschiedlicher Glaubensrichtungen gekennzeichnet. Die folgende Darstellung soll den multi-konfessionellen Charakter des russischen Staates widerspiegeln, weshalb in folgender Reihenfolge wichtige Glaubensrichtungen behandelt wurden: Auf das christlich-orthodoxe Christentum folgt die evangelisch-lutherische Kirche, später werden der Islam sowie die Zeugen Jehovas näher betrachtet. Da nicht alle russischen Glaubensrichtungen in der Darstellung der MDZ ausreichend berücksichtigt worden sind, ist in dieser Ausarbeitung auf die Untersuchung etwa des Judentums oder des Katholizismus verzichtet worden.

4 Die christlich-orthodoxe Kirche

Eine Sonderrolle innerhalb des multi-ethnischen und multi-konfessionellen russischen Staates kommt der christlich-orthodoxen Kirche zu. Mit circa 100 Millionen Kirchenmitgliedern bei einer Gesamtbevölkerung von 143 Millionen ist die christlich-orthodoxe Kirche mit Abstand die bedeutendste Glaubensgemeinschaft in Russland.[3] Die Kirche genießt, anders als etwa die gesellschaftlich diskreditierten Parteien, Ansehen und moralische Autorität in der Bevölkerung. Daneben sollte jedoch deutlich gemacht werden, dass in Russland, wie auch in anderen europäischen Ländern, das Bekenntnis und die praktizierte Glaubenswirklichkeit weit auseinanderklaffen. Der Anteil jener, die sich als regelmäßige Kirchgänger bezeichnen, beträgt weniger als zehn Prozent. Das Bekenntnis zur Orthodoxie bezieht sich daher nicht notwendigerweise auf das Praktizieren von Religiosität, sondern steht in engem Zusammenhang mit der slawisch-russischen Kultur, die ihrerseits von der orthodoxen Glaubenstradition geprägt wurde. Ohne die orthodoxe Liturgie in den Alltag einzubinden, verstehen viele Russen die Religion als Merkmal der nationalen Identität.

Wenn Religion also nicht nur Glaube bedeutet, sondern in Russland als nationales Identifikationsmerkmal eine maßgebliche Rolle spielt, so mag es kaum verwundern, dass das Verhältnis von Kirche und Staat äußerst kontrovers diskutiert wird. So machen vornehmlich westliche Beobachter immer wieder deutlich, dass in Russland eine Allianz zwischen orthodoxer Kirche und Staat bestünde[4], die zugleich den Ausschluss anderer Glaubensgemeinschaften bedeutete. Besonders wird kritisiert, dass, trotz der laizistischen Verfassung,[5] der Staat die Kirche als „Herr-

[3] Vgl. Grotzky, Johannes: Russlands religiöse Renaissance. (09.03.2017).

[4] Vgl. Deutschlandfunk, das staatlich-geistliche Rendezvous, http://www.deutschlandfunk.de/orthodoxie-in-russland-das-staatlich-geistliche-rendezvous.724.de.html?dram:article_id=340631 (06.03.2017).

[5] In Artikel 14 der russischen Verfassung heißt es:

schaftsinstrument" sowie zur Herausbildung und Stärkung einer nationalen Identität missbrauche. Konservative wie christlich-orthodoxe Wähler sollen mit Bezugnahme auf die orthodoxe Kirche besonders an den Staat sowie die amtierende Regierungspartei, *Einiges Russland*, gebunden werden. Die Kirche profitiere ihrerseits genauso von einer stärkeren Bindung an den Staat, da sie in der Gesellschaft ihren Einfluss besser geltend machen könne. *De facto* bleibt die Macht der Kirche jedoch begrenzt: So wurde etwa ihr Wunsch nach religiösem Pflichtunterricht bislang nicht erfüllt.

Andererseits scheint sich die Regierung der Tatsache sehr bewusst zu sein, dass eine zu starke Unterstützung lediglich der orthodoxen Kirche zu Argwohn und Missgunst anderer religiösen Gemeinschaften im multikonfessionellen russischen Staat führe. Aus diesem Grund gelte es, eine Balance zwischen der orthodoxen Kirche sowie den vielen anderen Religionen zu wahren. Wladimir Putin hebt daher die Sonderstellung der orthodoxen Kirche hervor, ohne die Notwendigkeit des friedlichen Miteinanders von unterschiedlichen Glaubensgemeinschaften außer Acht zu lassen. So etwa bei einem Empfang mit Kirchenvertretern im Sommer 2013:

„Die moralischen Grundlagen des orthodoxen Glaubens haben unseren nationalen Charakter und die Mentalität der Völker Russlands in vieler Hinsicht geprägt, haben die besten schöpferischen Eigenschaften unseres Volkes geweckt und Russland geholfen, einen würdigen Platz in der europäischen und in der Weltzivilisation einzunehmen. Für die russische Staatlichkeit, für unser Nationalbewusstsein, ist die Orthodoxie eine geistige Stütze geworden."[6]

Fest steht, dass die Rolle der Kirche in Russland äußerst kontrovers diskutiert wird. Nicht nur zwischen russischen und westlichen Beobachtern, sondern auch innerhalb der russischen Gesellschaft scheinen diesbezüglich deutliche Diskrepanzen zu bestehen. Zugleich sollte jedoch konstatiert werden, dass die Privilegierung einer Glaubensrichtung die Benachteiligung anderer Religionen impliziert. Gerade dies macht den Umgang mit der orthodoxen Kirche in Russland so schwierig.

Daneben gelangt die kontroverse Auseinandersetzung auch ins Augenmerk der Berichterstattung der Moskauer Deutschen Zeitung. Welche enorme gesellschaftliche und politische Sprengkraft mit dieser Thematik einhergeht, kann anhand eines Zeitungsartikels aus dem Jahr 2004 veranschaulicht werden. Der Artikel lenkt die Aufmerksamkeit auf eine Kunstausstellung im Moskauer Sacharow-Museum, deren Autoren sich vor Gericht für ihre religionskritischen Schöpfungen verantwor-

1. Die Russländische Föderation ist ein weltlicher Staat. Keine Religion darf als staatliche oder verbindlich festgelegt werden.

2. Die religiösen Vereinigungen sind vom Staat getrennt und vor dem Gesetz gleich.

[6] Zitiert bei: Deutschlandfunk, das staatlich-geistliche Rendezvous,

http://www.deutschlandfunk.de/orthodoxie-in-russland-das-staatlich-geistliche-rendezvous.724.de.html?dram:article_id=340631 (06.03.2017).

ten müssen.[7] Viele der insgesamt 42 Künstler bedienten sich provokanten, teils herausfordernden Gesten, um die Rolle der Religion in der russischen Gesellschaft zu hinterfragen: „Ein Triptychon zeigte eine dreifache Jesusfigur, die einmal an ein Kreuz, einmal an einen roten Stern und einmal an ein Hakenkreuz genagelt war. Auf einer manipulierten Coca-Cola-Reklame prangte das Konterfei des Erlösers neben dem Slogan ‚Dies ist mein Blut'."[8] Es mag kaum verwundern, dass aufgrund der Eindringlichkeit der Darstellung Befürworter und Gegner der Kunstaktion auf den Plan traten. Von ihren Widersachern als Geschmacklosigkeit abgelehnt, gaben ihre Schöpfer zu erkennen, dass die Kunstaktion zum Hinterfragen bestimmter religiöser Tendenzen anregen sollte. In einem weiteren Artikel der Moskauer Deutschen Zeitung aus dem Januar 2003 wird davon berichtet, dass die umstrittene Exposition vorzeitig eingestellt werden musste, da die Besucher fast sämtliche Kunstwerke zerstörten oder mit Parolen beschmiert hätten.[9] Als Begründung für den Vandalismus wird seitens der Veranstalter darauf verwiesen, dass einige Besucher die Objekte als Provokation ihres Glaubens empfunden hätten. Nicht weniger bemerkenswert scheint, dass die orthodoxe Religion oftmals mit der russischen Staatsangehörigkeit zusammengedacht oder gleichgesetzt wird. Dies wird anhand eines Details des Zeitungsberichts deutlich. So lautet der Vorwurf der Staatsanwaltschaft: Die Kunstausstellung habe die „gläubige[n] Orthodoxe[n] in ihrer ‚nationalen Würde' gekränkt".[10] Die orthodoxe Kirche in Russland bietet nicht bloß ein spirituell-religiöses Angebot, sondern besitzt darüber hinaus einen identitätsstiftenden Charakter, der insbesondere im Kontrast zur katholisch und protestantisch geprägten Lebenswirklichkeit in Westeuropa zum Tragen kommt. In der medialen Darstellung der MDZ kommt tritt dies deutlich zutage.

Daneben kommt der christlich-orthodoxen Kirche, trotz deren Ausrichtung auf liturgische und spirituelle Gesichtspunkte, beim außenpolitischen Dialog mit einigen osteuropäischen Nachbarstaaten eine wesentliche Rolle zu – jedenfalls drängt sich bei Auswertung weiterer Zeitungsartikel dieser Eindruck auf. So heißt es etwa in der Überschrift eines Zeitungsartikels aus dem Jahr 2003: Die „orthodoxe Kirche soll Bindeglied der Russen bleiben."[11] Außenpolitisch brisant wird diese Formulierung insbesondere deshalb, weil der Moskauer Patriarch, Alexej II., davon spricht, die Einheit aller orthodoxen Russen zu stärken, selbst wenn diese sich im

---

[7] Vgl. Moskauer Deutsche Zeitung, Hammerkreuz und Hakensichel, http://www.mdz-moskau.eu/hammerkreuzundhakensichel/ (10.03.2017), im Folgenden zitiert als: MDZ, Hammer und Hakenkreuz.

[8] MDZ: Hammer und Hakenkreuz (10.03.2017).

[9] Vgl. Moskauer Deutsche Zeitung, Kirche zeigt sich modern, http://www.mdz-moskau.eu/kirchezeigtsichmodern/ (03.03.2017), im Folgenden zitiert als: MDZ, Kirche zeigt sich modern.

[10] MDZ, Kirche zeigt sich modern. (04.03.2017.)

[11] Moskauer Deutsche Zeitung, Kirche soll Bindeglied bleiben, http://www.mdz-moskau.eu/orthodoxiesollbindegliedderrussenbleiben/ (05.04.2017).

Baltikum, der Ukraine oder in Weißrussland befinden. Bemerkenswert ist, dass die politische und religiöse Sphäre oft nicht klar voneinander getrennt sind.

Die meisten Texte in der Moskauer Deutschen Zeitungen fassen das Wechselverhältnis von orthodoxer Religion und Politik ins Auge. Seltener wird die historische oder ästhetische Dimension des orthodoxen Glaubens beleuchtet. So etwa in einem Zeitungsartikel aus dem Jahr 2001, welcher sich mit dem Sinn und Wesen der russischen Ikonen befasst.[12] Im Gegensatz zu den oben aufgeführten Texten trägt dieser einen erklärenden Charakter, sodass, aus historisch-künstlerischer Perspektive betrachtet, die russischen Ikonen und deren Bedeutung für die Orthodoxie im Mittelpunkt stehen. Ziel des Textes ist es nicht, zu kritisieren oder aktuelle Ereignisse zu reflektieren. Die Wissensvermittlung steht eindeutig im Vordergrund. Trotzdem, der Artikel stellt eine seltene Ausnahme dar.

5 Die evangelisch-lutherische Kirche

Eine besondere Aufmerksamkeit der redaktionellen Berichterstattung der MDZ gilt der evangelisch-lutherischen Kirche in Russland. Trotz ihrer relativ geringen Mitgliederzahl[13], insbesondere im Vergleich zur christlich-orthodoxen Kirche, kommt der lutherischen Kirche innerhalb der russlanddeutschen Gemeinschaft eine bedeutende Rolle zu. Dies ist bedingt durch ihre engen Verbindungen in die Bundesrepublik sowie deren Einbindung in die russlanddeutschen Gemeinden. Die evangelisch-lutherische Kirche, die sich in ihrer kirchlichen Tradition auf frühere deutsche Stadtgemeinden beruft, betrachtet sich bis heute als „Bestandteil des kulturellen deutschen Lebens.“[14] Auch deshalb steht sie Besuchern und Kirchgängern aus Deutschland immer offen gegenüber.

Die lutherischen Kirchengemeinden in Russland sind seit Beginn der 90er Jahre von einer Massenabwanderung in die Bundesrepublik sowie dem Verlust der deutschen Sprache gezeichnet. Zur Aufrechterhaltung des Gemeindelebens und um dem Prozess der „Alterung“ infolge der Emigration entgegenzuwirken, übernehmen oft Frauen und junge, multinationale Gemeindemitglieder tragende Rollen. Der Exodus hat darüber hinaus zahlreiche strukturelle Probleme nach sich gezogen: Viele Gemeinden sind finanziell und personell vom Westen abhängig, haben mit Nachwuchsmangel und Problemen bei der Reorganisation zu kämp-

[12] Vgl. Moskauer Deutsche Zeitung, Sinn und Wesen der russischen Ikone, http://www.mdz-moskau.eu/sinnundwesenderrussischenikone/ (14.03.2017).

[13] Die Gesamtkirche umfasste im Jahre 2010 zwischen 400 und 500 Gemeinden und -gruppen mit etwa 76.000 Mitgliedern, siehe hierzu: Graßmann: Geschichte der evangelisch-lutherischen Rußlanddeutschen in der Sowjetunion, der GUS und in Deutschland in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Gemeinde, Kirche, Sprache und Tradition. 2006, S. 351 ff.

[14] Theis, Stefanie: Religiosität von Russlanddeutschen (Praktische Theologie heute, Bd. 73, Stuttgart 2006, S.116. Im Folgenden zitiert als: Theis: Religiosität von Russlanddeutschen.

fen.[15] Die Pfarrer und sonstige Verantwortungsträger wechseln in häufig sehr kurzen Abständen. Weitere Schwierigkeiten, vor allem bürokratischer und rechtlicher Natur, ergeben sich aus dem Umstand, dass der russische Staat zunehmend seinen Einfluss auf die lutherischen Gemeinden geltend macht. Insbesondere das 2013 eingeführte Gesetz zur Kontrolle von Nicht-Regierungsorganisationen macht der lutherischen Kirche zu schaffen.[16] Obgleich die Glaubensgemeinschaften formal keineswegs als Nicht-Regierungsorganisationen gelten, müssen sie sich staatlichen Überprüfungen und damit verbundenen bürokratischen Schwierigkeiten stellen. So etwa hebt Dietrich Brauer, der mit 28 Jahren zum Bischof der evangelisch-lutherischen Kirche im europäischen Teil Russlands gewählt wurde, hervor:

„Wir werden immer wieder stark kontrolliert, was wir tun, was wir für Finanzen von außen bekommen, was wir vermieten, was wir anmieten, was wir predigen. Natürlich fühlen wir uns da im falschen Theater."[17]

Betrachtet man nunmehr die Darstellung der evangelisch-lutherischen Kirche in der Moskauer Deutschen Zeitung, so ist zunächst einmal auffällig, dass die oben aufgeführten Schwierigkeiten kaum thematisiert werden, beziehungsweise nur am Rande in die Berichterstattung miteinfließen. So etwa nimmt ein Zeitungsartikel aus dem Oktober 2002 die 10. Kirchensynode in Moskau zum Anlass, um kritisch die Situation der evangelisch-lutherischen Kirche in Russland zu beleuchten.[18] Der Text mit dem Titel „Protestanten fühlen sich nicht diskriminiert" zeichnet jene Erfolgsgeschichte nach, welche die lutherische Kirche nach dem Zusammenbruch der UDSSR nach 1991 erlebte. Die Restaurierung und der Wiederaufbau von Kirchen werden genau wie die Erschließung zentralasiatischer und europäischer Gebiete zum Thema des Zeitungsartikels. Daneben werden eher beiläufig die zahlreichen Schwierigkeiten, wie Überalterung und Abwanderung, ins Auge gefasst.

Die Berichterstattung der MDZ scheint eher solchen Inhalten besondere Aufmerksamkeit zu schenken, die einen größeren „Eventcharakter" aufweisen, sich für die publizistische Darstellung also besser eignen. So stellen die Emigration und die damit verbundene Überalterung zwar bedeutende Herausforderungen für die lutherischen Gemeinden dar, da sich diese Prozesse jedoch schleichend vollziehen, finden sie in der MDZ kaum Beachtung. Wie die Publizistik insgesamt, so ist auch die MDZ darauf angewiesen, besonders prägnante Ereignisse in den Vordergrund zu rücken, die das Interesse einer überwiegend russlanddeutschen Leserschaft wecken.

Das 500. Reformationsjubiläum in diesem Jahr ist dafür ein passendes Beispiel. Das Ereignis gelangt weltweit in den Mittelpunkt der Publizistik und medialen Aufmerksamkeit. Im Januar 2017 berichtet auch die MDZ in gleich zwei Beiträgen

---

[15] Vgl. Theis, Stefanie: Religiosität von Russlanddeutschen, S.118.

[16] Vgl. Grotzky, Johannes: Russlands religiöse Renaissance (07.03.2017).

[17] Grotzky, Johannes: Russlands religiöse Renaissance (07.03.2017).

[18] Vgl. Moskauer Deutsche Zeitung, Protestanten fühlen sich nicht diskriminiert, http://www.mdz-moskau.eu/protestantenfuehlensichnichtdiskriminiert/ (10.03.2017).

von den Feierlichkeiten. In einem Interview mit dem lutherischen Pfarrer, Viktor Weber, steht vor allem die Frage im Vordergrund, was die Reformation für das heutige Russland bedeutet.[19] So etwa plädiert dieser dafür, die Kirchspaltung zu überwinden und stattdessen Brücken zwischen den Religionen zu errichten – die Differenzen zwischen Protestanten, Katholiken und Orthodoxie seinen ja in letzten Jahren eher größer geworden. Der zweite Beitrag zu diesem Thema, ein teilweise abgedruckter Vortrag des protestantischen Pfarrers Pawel Rynditsch aus Nischnij Nowgorod, rückt in der Bibel hervorgehobene Werte wie Bescheidenheit und Selbstlosigkeit in den Vordergrund.[20] Die heftigen ökonomischen Diskrepanzen, die sich in bitterer Armut und maßlosem Überfluss äußern, werden darin thematisiert. In beiden Zeitungsartikeln lässt sich ein klares Schema erkennen: Die Reformation und deren Auswirkungen werden betrachtet, auf die aktuelle Situation in der (russischen) Gesellschaft projiziert, anschließend geht ein moralischer Appell damit einher. Aus dieser Perspektive gesehen wird deutlich, weshalb Ereignisse vor 500 Jahren in die mediale Darstellung der Moskauer Deutschen Zeitung aufgenommen werden: Die Relevanz der historischen Ereignisse ist noch heute gegeben.

6 Der Islam

Weiterhin ist der Islam ein wichtiges Themenfeld innerhalb der Moskauer Deutschen Zeitung, denn schließlich bilden die Muslime mit einem Anteil von über 10 Prozent an der Gesamtbevölkerung die größte religiöse Minderheit in Russland. Nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion und der Abspaltung zentralasiatischer und kaukasischer Staaten konzentriert sich die muslimische Bevölkerung Russlands heute in vorwiegend zwei Provinzen, im Nordkaukasus sowie in Tatarstan.[21] Die Wahrnehmung des Islams kann zugleich in Russland stark variieren.

Infolge der beiden Tschetschenienkriege, die zwischen 1994 und 1996 sowie zwischen 1999 und 2009 den Nordkaukasus erschütterten, ist die Wahrnehmung des Islams bei einigen Russen bis heute von Ressentiments, manchmal auch durch Abneigung gekennzeichnet. Dieses Negativbild kontrastiert mit einer zumeist positiven Darstellung des Islams in der Region Tatarstan – gelten die dort lebenden, meist moderaten Muslime doch als besonders friedfertig und gut in die russische Gesellschaft integriert. Mit rund sechs Millionen Menschen bilden die Tataren die größte nationale Minderheit im Vielvölkerstaat Russland.

Die Darstellung in der MDZ spiegelt das ambivalente Verhältnis der russischen Bevölkerung gegenüber dem Islam wider. So befasst sich etwa ein Artikel

[19] Vgl. Moskauer Deutsche Zeitung, „Russland braucht seine eigene Reformation“, http://mdz-moskau.eu/reformation-in-russland/ (11.03.2017).

[20] Vgl. Moskauer Deutsche Zeitung, „Reformation vs. Revolution“, http://mdz-moskau.eu/reformation-in-russland/ (11.03.2017).

[21] Vgl. Grotzky, Johannes: Russlands religiöse Renaissance (07.03.2017).

vom Mai 2010 mit dem Titel „Ein Hauch von Orient" mit der Oasenstadt Buchara im heutigen Usbekistan und dessen vielseitiger Historie.[22] Die als „Perle an der Seidenstraße" bezeichnete Wüstenstadt gelangt vor allem aufgrund ihrer orientalischen Architektur, ihrer Kultur islamischer Prägung sowie nicht zuletzt ihrer langen Geschichte in den Fokus. Ein weiterer Artikel mit dem sehr ähnlichen Titel „Ein kleiner Hauch von Orient" vom Dezember 2001 rückt die Hauptstadt der Republik Tatarstan, Kasan, in den Mittelpunkt.[23] Genau wie der Artikel über Buchara scheint dieser besonders die „Sonnenseite" des islamisch geprägten Kasans zu zeigen. So würdigt der Artikel das friedliche Miteinander von Muslimen sowie orthodoxen Christen und verweist auf die vielseitige Historie der Stadt. In beiden Fällen wird die Attraktivität für Touristen hervorgehoben, der Islam erscheint keineswegs als aggressiv, sondern als „märchenhafte" und friedfertige Religion. Zahlreiche weitere Artikel können in dieselbe Kategorie eingeordnet werden.

Demgegenüber steht wiederum eine ganze Reihe von Artikeln, die auf die politischen Herausforderungen im Zusammenhang mit der islamischen Religion abzielen und religiöse Konflikte in den Vordergrund stellen. Kuriose und harmlose Auseinandersetzungen, wie das Vorhaben des Moslem-Verbundes, gegen einen Pelmeni-Hersteller zu klagen,[24] werden genauso in die Berichterstattung mit aufgenommen, wie den islamischen-Fundamentalismus und religiösen Fanatismus betreffende Inhalte. So etwa erschien in der MDZ eine Rezension des Buches „Bräute Allahs", in welchem die russische Journalistin Julia Jusik dem „Schicksal tschetschenischer Selbstmordattentäterinnen nachspürt."[25] Festzuhalten bleibt, dass die MDZ ein differenziertes Islambild präsentiert, dass sowohl die Schatten- als auch die Sonnenseite einer facettenreichen Religion beleuchtet.

7 Die Zeugen Jehovas

Die Zeugen Jehovas, deren erste aktive Gemeinschaften in Russland auf das späte 19. Jahrhundert datiert werden können, bilden heute mit rund 160.000 Mitgliedern eine bedeutende religiöse Minorität, die aufgrund von Extremismus-Vorwürfen seitens des Staates immer wieder ins Blickfeld der medialen Berichterstattung gelangt. Seit Sommer 2009 werden die Zeugen Jehovas mit verschiedenen Überprüfungsverfahren durch staatliche Stellen konfrontiert. Gemäß dem Gesetz „Zur

[22] Moskauer Deutsche Zeitung, Ein Hauch von Orient, http://www.mdz-moskau.eu/einhauchvonorient/ (08.03.2017).

[23] Moskauer Deutsche Zeitung, Ein kleiner Hauch von Orient, http://www.mdz-moskau.eu/einkleinerhauchvonorient/ (10.03.2017).

[24] Vgl. Moskauer Deutsche Zeitung, http://www.mdz-moskau.eu/moslemverbundgegenpelmeni/ (11.03.2017).

[25] Moskauer Deutsche Zeitung, Die Sänger des Dschihad, http://www.mdz-moskau.eu/diesaengerdesdschihad/ (11.03.2017).

Bekämpfung extremistischer Aktivitäten“ (2002)[26] wurden 34 der von ihnen verwendeten Schriften als „extremistisch“ eingestuft, was weiterhin im Dezember desselben Jahres vom Obersten Gerichtshof Anerkennung gefunden hat. Auch der ihnen im März 1991 anerkannte Status als Rechtskörperschaft wurde den Zeugen Jehovas im Jahre 2004 wieder aberkannt. Bis heute werden die Zeugen Jehovas seitens des russischen Staates in vielerlei Hinsicht diskriminiert und in ihrem Recht, der freien Religionsausübung, stark eingeschränkt.

Anhand zweier, in der Moskauer Deutschen Zeitschrift abgedruckten Artikeln wird die zunehmende staatliche Musterung und Diskriminierung der Zeugen Jehovas deutlich. Im Februar 2001 wurde in einem MDZ-Beitrag noch davon berichtet, dass „die religiöse Vereinigung ‚Zeugen Jehovas‘ weiterhin aktiv sein [darf].“[27] Nachdem fünf Spezialisten aus den Fachgebieten Religion, Linguistik, Literaturwissenschaft, Ethnografie und Psychologie zu dem Ergebnis gekommen waren, dass die Zeugen Jehovas weder Hass schüren noch „Handlungen gegen eine Religion, Nation oder Personen [propagieren]“[28], sei auch das Oberste Gericht dieser Empfehlung gefolgt und habe die Forderungen nach einem Verbot der Glaubensgemeinschaft abgelehnt. Ein weiterer Artikel aus der MDZ greift dieselbe Thematik im April 2012 noch einmal auf. Bereits die Schlagzeile - „antiextremistisches Pressing“[29] - verweist auf die zunehmenden Repressionen, welche die Zeugen Jehovas seitens des russischen Staates erdulden müssen. So wird etwa angeführt, dass 2009 eine Lokalorganisation der Glaubensgemeinschaft in Taganrog per Gerichtsbeschluss annulliert und deren Kirchengebäude konfisziert wurde. Auch musste sich Alexander Kalistrow, der Vorsteher der Zeugen Jehovas in der Region Gorno-Altaisk, vor Gericht verantworten. Obschon der Europäische Menschrechtsgerichtshof fundamentale Grund- und Menschenrechtsverletzungen gegen die Zeugen Jehovas in Russland feststellen konnte, sehen diese sich weiterhin staatlichen Repressionen und Diskriminierung ausgesetzt. Die ausschnitthaften Darstellungen in der MDZ sind Spiegelbild eines Paradigmenwechsels, der sich in einer harten Gangart des russischen Staates gegen religiöse Randgruppen sowie als „Sekten“ kategorisierten Minderheiten äußert.

[26] „ExtrGes“ Artikel 1 (1): „Verursachen von sozialer, rassischer, ethnischer oder religiöser Zwietracht; Propaganda von außergewöhnlicher Art, Überlegenheitsansprüche oder Herabwürdigung von Personen aufgrund ihrer sozialen, rassischen, ethnischen, religiösen oder sprachlichen Zugehörigkeit oder religiösen Einstellung; Übertretung von Menschen- sowie Bürgerrechten und Freiheiten und Gesetzesinteressen in Verbindung mit jemandes sozialer, rassischer, ethnischer, religiöser oder sprachlicher Zugehörigkeit oder religiöser Einstellung“.

[27] Moskauer Deutsche Zeitung, Zeugen Jehovas dürfen weiterhin aktiv sein, http://www.mdz-moskau.eu/zeugenjehovasbleibeninmoskau/ (13.03.2017) Im Folgenden zitiert als: MDZ, Zeugen Jehovas.

[28] MDZ, Zeugen Jehovas, (13.03.2017).

[29] Moskauer Deutsche Zeitung, Antiextremistisches Pressing, http://www.mdz-moskau.eu/antiextremistischespressing/ (13.03.2017).

8 Fazit

Die Auswertung einer Vielzahl von Artikeln, die allesamt der Moskauer Deutschen Zeitung entstammen, verweist auf die unterschiedlichen Kontexte, in welchen Religion in der russischen Gesellschaft und Lebenswirklichkeit zum Tragen kommt. Die verschiedenen Religionen in Russland und deren Wechselbeziehungen zueinander prägen die Fremd- und Selbstwahrnehmung der russischen Gesellschaft insgesamt.

Eine Sonderrolle kommt dabei der orthodoxen Kirche in Russland zu, die nicht nur die Mehrheitsreligion in Russland bildet, sondern als solche auch eine identitätsstiftende Funktion besitzt. Nur in wenigen Artikeln wird die ästhetische oder historische Dimension der christlich-orthodoxen Religion beleuchtet. Vornehmlich werden jene Thematiken ins Auge gefasst, die sich im weitesten Sinne mit der Wechselbeziehung von Religion und Politik auseinandersetzten. Das oft harmonische, teils von Ungleichheit geprägte, in jedem Fall für beide Seiten nützliche Verhältnis von orthodoxer Kirche und russischem Staat kommt in den Zeitungsartikeln deutlich zum Ausdruck. In der MDZ wird die enge Bindung von Staat und Kirche insbesondere deshalb kritisiert, weil die Stärkung des orthodoxen Christentums die Benachteiligung von religiösen Minderheiten impliziert.

Andererseits, der russische Staat, besser gesagt die amtierende Regierungspartei, Einiges Russland, scheint sich der Notwendigkeit, religiöse Pluralität und konfessionelle Vielfalt zu bewahren, durchaus bewusst. Die Förderung von Religiosität, nicht nur der christlich-orthodoxen Tradition, kommt etwa in Form der Errichtung von Gotteshäusern (so Moscheen, Synagogen und Kirchen) deutlich zum Ausdruck. Gemäß dem Fall, dass der Glaube seitens des Staates als extremistisch oder dogmatisch aufgefasst wird, gilt dies jedoch nicht. Die Gläubigen müssen Repressionen oder doch zumindest staatliche Kontrolle erdulden. Dies offenbart sich am Beispiel der Zeugen Jehovas, die als Sekte angesehen und deshalb staatlich diskriminiert werden.

In der medialen Darstellung der MDZ kommt das komplexe und vielschichtige Wechselverhältnis von Politik und Religionen in Russland zum Ausdruck. Aufgrund ihrer Ausrichtung auf die russlanddeutschen Gemeinden bildet die Berichterstattung über die evangelisch-lutherische Kirche trotz ihrer relativ geringen Bedeutung in Russland einen Schwerpunkt. Prägnante Ereignisse, wie das 500. Reformationsjubiläum oder Kirchensynoden, kommen besonders in der medialen Berichterstattung zur Geltung.

Literatur und Quellenverzeichnis

Deutschlandfunk, das staatlich-geistliche Rendezvous. Orthodoxie in Russland, http://www.deutschlandfunk.de/orthodoxie-in-russland-das-staatlich-geistliche-rendezvous.724.de.html?dram:article_id=340631 (06.03.2017).

Graßmann: Geschichte der evangelisch-lutherischen Rußlanddeutschen in der Sowjetunion, der GUS und in Deutschland in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Gemeinde, Kirche, Sprache und Tradition. 2006.

Grotzky, Johannes: Russlands religiöse Renaissance, http://www.stimmen-der-zeit.de/zeitschrift/ausgabe/details?k_beitrag=4069372&query_start=1 (10.03.2017).

Moskauer Deutsche Zeitung, „Reformation vs. Revolution", http://mdz-moskau.eu/reformation-in-russland/ (11.03.2017).

Moskauer Deutsche Zeitung, „Russland braucht seine eigene Reformation", http://mdz-moskau.eu/reformation-in-russland/ (11.03.2017).

Moskauer Deutsche Zeitung, Antiextremistisches Pressing, http://www.mdz-moskau.eu/antiextremistischespressing/ (13.03.2017).

Moskauer Deutsche Zeitung, Die Sänger des Dschihad, http://www.mdz-moskau.eu/diesaengerdesdschihad/ (11.03.2017).

Moskauer Deutsche Zeitung, Ein Hauch von Orient, http://www.mdz-moskau.eu/einhauchvonorient/ (08.03.2017).

Moskauer Deutsche Zeitung, Ein kleiner Hauch von Orient, http://www.mdz-moskau.eu/einkleinerhauchvonorient/ (10.03.2017).

Moskauer Deutsche Zeitung, Hammerkreuz und Hakensichel, http://www.mdz-moskau.eu/hammerkreuzundhakensichel/ (10.03.2017).

Moskauer Deutsche Zeitung, Kirche soll Bindeglied bleiben, http://www.mdz-moskau.eu/orthodoxiesollbindegliedderrussenbleiben/ (05.04.2017).

Moskauer Deutsche Zeitung, Kirche zeigt sich modern, http://www.mdz-moskau.eu/kirchezeigtsichmodern/ (03.03.2017).

Moskauer Deutsche Zeitung, Mediendaten 2015, http://www.old.mdz-moskau.eu//wp-content/uploads/2015/01/Mediendaten_2014-new_de-2___All.pdf (12.03.2017).

Moskauer Deutsche Zeitung, Protestanten fühlen sich nicht diskriminiert, http://www.mdz-moskau.eu/protestantenfuehlensichnichtdiskriminiert/ (10.03.2017).

Moskauer Deutsche Zeitung, Sinn und Wesen der russischen Ikone, http://www.mdz-moskau.eu/sinnundwesenderrussischenikone/ (14.03.2017).

Moskauer Deutsche Zeitung, Zeugen Jehovas dürfen weiterhin aktiv sein, http://www.mdz-moskau.eu/zeugenjehovasbleibeninmoskau/ (13.03.2017).

Theis, Stefanie: Religiosität von Russlanddeutschen (Praktische Theologie heute, Bd. 73, Stuttgart 2006.

Wie wird man eigentlich Märtyrer? Wiederentdeckung und Transformation eines wirkmächtigen Phänomens in der Russisch-Orthodoxen Kirche des 20. Jahrhunderts

Roman Winter

Die hier dargestellten Ergebnisse zum Wesen des russischen, christlichen Martyriums sind im Rahmen eines Forschungsaufenthaltes in Russland entstanden. Als protestantischer Theologe widmete ich mich der Recherche der Russisch-Orthodoxen Kirche (ROK) und der Zeit ihres Martyriums im 20. Jh. Insbesondere in einer Zeit, wo Märtyrer oft mit negativen Ereignissen assoziiert werden, habe ich es mir zur Aufgabe gemacht, über ihre *christlichen* Wesensmerkmale nachzudenken und dabei auch die ökumenische Breite zu berücksichtigen. In Russland habe ich über dieses Martyrium vor allem eines gelernt: dass es einen ganz eigenständigen Charakter trägt. Bis ins letzte Jahrhundert konnte die Russische Kirche sich mühelos des traditionellen Märtyrerverständnisses bedienen und war nicht derart vor die Probleme gestellt, die in der jüngsten Geschichte aufgebrochen sind – und die eine *junge Theologie des Martyriums* hervorgebracht haben.

Bevor ich mich intensiver dieser Zeit und der Verfolgung der Kirche in der Sowjetunion (SU) widme, möchte ich etwas ausholen und auf den traditionellen Märtyrerbegriff vor dem Hintergrund der römischen Verfolgungen eingehen. Dieser wird uns einen Vergleich ermöglichen, bei dem von einer *Transformation des Verständnisses* gesprochen werden kann. Die für das 20. Jh. wesentlichen Aspekte sollen dabei leitend sein. Am Ende des Artikels werde ich dann auf das protestantische Martyriumsverständnis eingehen, wobei zwei Fragen mich besonders leiten:

Wie russische Kultur in Bezug zur Gewalterfahrung in Deutschland wirken könnte. Und: Welche *Hindernisse* einem ökumenischen Gedenken im Wege stehen. Denn von einer Ökumene des Märtyrergedenkens, oder von einem gegenseitigen Lernen, sind wir oft genug weit entfernt. Dabei würde ein gegenseitiges Anerkennen in der Märtyrerfrage m.E. sicherlich auch zum gegenseitigen Verständnis von *Geschichte* – und von Möglichkeiten und Ausdrucksformen *christlicher Existenz* beitragen.

Zum traditionellen Märtyrerbegriff.

Wie bekannt, verlief die römische Verfolgung mit unterschiedlicher Intensität. Phasen starker Bedrängnis wurden durch relative Ruhe bis hin zu „something like complete peace“[1] abgelöst; und kehren dann wiederum abrupt zur systematischen Verfolgung zurück. Man kann die Zeit bis zur Konstantinischen Wende in zwei Phasen intensiver Verfolgung einteilen. Die erste unter Nero und dem Brand von Rom im Jahre 64.[2] Die zweite unter Decius 250 und den nachfolgenden Kaisern.[3] Warum wurden Christen damals verfolgt? Die Motive reichen von der politischen bis zur religiösen Sphäre.[4] Für die Römer waren Christen *Ungläubige* – sie sind ja vom Judentum abgefallen –, und sie zählten als Verbrecher.[5] Neben verschiedenen Gerüchten wie Inzest oder Kannibalismus bestanden auch etwas handfestere Vorwürfe: z.B. Anhänger eines Aufständischen zu sein – nämlich von Jesus, der als König der Juden verurteilt wurde.[6] Und natürlich stand die Verweigerung des Kaiserkultes und entsprechender Opfer ebenfalls im Vordergrund. Christen zogen sich in ihrem Verhalten oft aus dem gesellschaftlichen Leben zurück, hielten ihre Treffen im Geheimen ab, sprachen von Mysterien und waren so für viele Römer zumindest einmal suspekt. Es ist aber Wolf-Dieter Hauschild zuzustimmen, dass die Römische Verfolgung – bis auf einige Ausnahmen – nicht die Auslöschung der christlichen Gemeinschaft zum Ziel hatte, sondern ihre Re-Integration in die Gesellschaft.[7] Dafür spricht am stärksten die Tatsache, dass Christen vor ein Gericht gestellt wurden und die Möglichkeit einer Freilassung hatten – dafür mussten sie ihren Glauben natürlich preisgeben.

---

[1] G.E.M. de Ste. Croix: Christian persecution, martyrdom, and Orthodoxy. New York, Reprint. 2008. S. 107.

[2] Da das junge Christentum in der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems noch nicht scharf vom Judentum geschieden werden kann, ist diese Verfolgungswelle umstritten. Vgl. R. Freudenberger: Art. Christenverfolgung, 1. Römisches Reich. In: G. Krause und G. Müller (Hg.): Theologische Realenzyklopädie. Studienausgabe Teil I. Band 8. Berlin, 1981. S. 23-25.

[3] Vgl. G.E.M. de Ste. Croix: persecution. S. 106.

[4] Eine einheitliche Antwort ist nach Meinung L. Grigs ausgeschlossen: „it soon becomes evident that no clear or uniform answer is possible.“ L. Grig: Making martyrs in late antiquity. Liverpool, 2004. S. 12.

[5] Vgl. L. Grig: Making martyrs. S. 13.

[6] So G.E.M. de Ste. Croix: persecution. S. 122.

[7] Vgl. W.-D. Hauschild: Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter. 2. Aufl. Gütersloh, 2000. S. 132.

Die alten Märtyrerberichte, die von dieser Zeit zeugen, bestehen wesentlich aus zwei Gattungen: Passio und Acta,[8] wobei die erste der Hagiographie zuzuordnen ist, weil sie auch für den gottesdienstlichen Gebrauch konzipiert wurde (z.B. das Martyrium Polycarpi oder die Passio Sanctarum Perpetua et Felicitatis),[9] hingegen die Acta auf römische Protokolle zurückgeht und relativ neutral berichtet (z.B. die Acta Justini). Aus diesen Berichten können wir die Gerichtssituation rekonstruieren. So fragte der Richter beispielsweise, welchen Kult man ausübt oder welcher Sekte man angehört. Justin wird gefragt, welche Lehre er glaubt.[10] In der Regel findet sich die Aufforderung, das kaiserliche Opfer, den Kult aufzunehmen und den christlichen Glauben aufzugeben. Ausführliche Traktate seitens der Verhörten vor dem Richter, wie das bei Perpetua und Felicitas berichtet wird, waren aber unwahrscheinlich. Der und die Christin bekannten in Kürze ihren Glauben – oft in Form des *christianus sum* – und erwiderten sonst die Fragen des Richters. Alle uns sonst überlieferten Elemente, gerade wenn sie den Anflug von Doxologie haben, sollten wir mit Vorsicht behandeln; denn Interessen Dritter lassen sich hier kaum vermeiden. Aber an diesem Punkt ist auch etwas, das wesentlich zum klassischen Martyrium gehört, nämlich dass nicht etwa die historische Faktizität ausschlaggebend ist, sondern die Interpretation durch Dritte. Der Märtyrer schreibt ja nicht seinen eigenen Bericht. Sein Tod wird stets im Nachhinein als solches Martyrium gedeutet – und ohne Zweifel auch gewürdigt. Aus diesen Interessen der Nachkommen entsteht die so genannte *Theologie des Martyriums*, die dann das Christentum durch Krisenzeiten der Geschichte begleitet.

Welche theologischen Elemente spielen nun für diese Zeit eine Rolle? Das soll am Martyrium des Polykarp und des Ignatius kurz aufgezeigt werden.

Bei Polykarp ist die Rede von Martyrium *gemäß dem Evangelium*,[11] das sich sowohl auf den geschichtlichen Leidensweg als auch auf die Rettungstat Christi bezieht. Die ganze Form dieser Schrift ist als Nachahmung eines Evangeliums konzipiert – man könnte von einer polykarpischen Via Dolorosa sprechen. Der Märtyrer erscheint dabei als furchtloser, liebender, seinen Feinden vergebender, standfester Charakter. Ihm werden Charismen zugeschrieben wie Lehrer-sein, Seelsorger, Führer und natürlich Wunderwirker.[12] Die Wunder sind dabei die feste Legitimation durch Gott, dass das von Polykarp erbrachte Opfer angenommen ist.[13] Das Marty-

[8] Vgl. W.-D. Hauschild: Dogmengeschichte. Band 1. S. 125f. Vgl. auch P. Gemeinhardt: Märtyrer und Martyriumsdeutungen von der Antike bis zur Reformation. In: W. Bienert (Hgg.): Zeitschrift für Kirchengeschichte. 120. Band. 2009. S. 293f.

[9] Vgl. P. Gemeinhardt: A.a.O.

[10] Vgl. Martyrium des hl. Justin und seiner Genossen. In: O. Bardenhewer (Hgg.): Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung. 1. Reihe. Band 14. Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten. S. 309f.

[11] Martyrium des Polykarp (Mart.Pol.) 19,1. In: A. Lindemann (Hgg.): Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe. Tübingen, 1992. S. 281.

[12] Vgl. Mart.Pol. 5,2 / 16,2 / 9,1. In: A.a.O.

[13] Vgl. Mart.Pol. 15,16. In: A.a.O.

rium deuten die Verfasser als Willen Gottes, als Gabe, als Geschenk. Was wundert es dann einen, wenn man bei Ignatius lesen kann, dass er bloß nicht von seinem Weg zum Martyrium aufgehalten zu werden wünscht.[14] Mit voller Gewissheit gehen diese Märtyrer in das ewige Leben ein – denn die Partizipation an den Leiden Christi schließt die Teilhabe an der Auferstehung naturgemäß mit ein. Weinrich spricht hierbei von einem zweifachen Bewusstsein des Kreuzes:[15] zum einem ist es Zeichen des Todes, des satanischen Angriffs auf die Christen, zum anderen aber Symbol des Sieges Christi über die Welt und den Teufel. Damit war das Martyrium der Prüfstein für den Sieg Christi: wo das Bekenntnis gehorsam vollzogen wurde, ist der Tod überwunden. Die sich manifestierende Herrschaft Christi ist aber somit die des Geistes als Sieg über das Böse. Entsprechend ist der Geist auch in seiner zweifachen Wirkweise – in Analogie zum Kreuz – wahrzunehmen: zum einen als ein ermutigender und stärkender im Sieg über den Tod – hier kennen wir die Freude des Polykarps oder des Ignatius im Angesicht des Leidens; zum anderen aber als ein schenkender des Martyriums, um den Sieg Christi überhaupt manifest werden zu lassen. Christliches Leiden und Martyrium werden damit zum Zeichen der Herrschaft Christi in einer Welt, die weiterhin den kosmischen Kampf – mit den Märtyrer_innen an der Spitze – führt.

Später treten elaborierte theologische Formen wie Sündenvergebung, Zweite Taufe, das Weiße Martyrium usw. hinzu. Auch das Problem der Unterscheidung zwischen Konfessoren und Märtyrern ist eine spätere Erscheinung – namentlich seit Cyprian.[16]

Nun, was lässt sich von diesem klassischen Konzept und von dieser Situation eigentlich in der jüngsten Geschichte gebrauchen?

Die Verfolgungen im Europa des 20. Jh. haben das Phänomen des *unbekannten Opfers* stark forciert. Und die Russische Kirche hat bezüglich ihrer Unbekannten eine große Aufgabe vor – und hinter sich. Deswegen scheint gerade für Russland der *Prozess des Werdens* eines Märtyrers im Mittelpunkt zu stehen. Rathke und Mensing sprechen in ihrem kleinen Martyrologium darum zurecht *von vergessenen Märtyrern des Stalinismus*.[17] Personen, die nie in der Öffentlichkeit durch das Gericht mussten, die oft nach ihrer Verhaftung und Exekution keinem anderen Menschen mehr begegnet sind. Parallelen zu jüdischen Bürgern in der NS-Zeit lassen sich

[14] IgnRom 6,2. In: A. Lindemann (Hgg.): Apostolischen Väter. S. 215.

[15] „On the one hand, Christian suffering and martyrdom were the very form in wich Jesus‘ victory over death in the cross manifested itself in the Christian believer. On the other hand, Christian suffering and martyrdom were the concerted attack of Satanic forces against the Christian believer through whom the risen Jesus continued his ministry." W. C. Weinrich: Spirit and Martyrdom. A Study of the work of the Holy Spirit in the contexts of persecution and martyrdom and early Christian literature. Washington, 1981. S. 277.

[16] Vgl. T. Baumeister: Die Anfänge der Theologie des Martyriums. Münster, 1980. S. 306. Vgl. Zum Überblick der historischen Entwicklung sei besonders auf P. Gemeinhardt: Märtyrer. verwiesen.

[17] H. Rathke und B. Mensing: Widerstehen: Wirkungsgeschichte und aktuelle Bedeutung christlicher Märtyrer. Leipzig, 2002.

hier wahrscheinlich eher wiederfinden. Einen katholischen Max Metzger oder einen evangelischen Paul Schneider allerdings sucht man in Russland wohl vergebens. So ist es vor allem die *Suche in Archiven* und die dazu bestimmten *Kommissionen für Heiligsprechung*, die Märtyrer_innen *machen*. Durch die Feier der Verherrlichung werden die Unbekannten dem Vergessen entrissen und oft zum ersten Mal den Gläubigen der Gesamtorthodoxie vorgestellt. Um diese Suche und die damit verbundenen Probleme sichtbar zu machen, müssen wir uns dem Phänomen der Verfolgung und den Gründen derselben widmen.

Unmittelbar nach der Revolution 1917 erfuhr die Orthodoxe Kirche eine schnell wachsende Bedrängnis, die von Enteignung des Grundbesitzes über Raub der Kirchenschätze bis hin zur institutionellen Auflösung reicht.[18] Dem atheistisch-kommunistischen Regime war es dabei wichtig, die Kirche als Struktur, als juristische Organisation auszulöschen. Es war ein Machtkampf, bei dem die Trennung von Staat und Kirche sowie Kirche und Bildung nur die ersten Maßnahmen waren.[19] Die Verfolgung ist ideologisch bedingt;[20] denn die Bolschewiki verstanden sich als konsequente Atheisten. Gottes Dasein sei keine Frage, sondern bereits beantwortet: es gibt ihn nicht, die Welt ist *causa sui*.[21] Alles andere erscheint als Verdrehung der Realität und kann nur einem Zweck dienen: der Ausbeutung und der Instrumentalisierung des daraus entstehenden Trostbedürfnisses;[22] somit sei jede Form direkter oder indirekter Religion nicht nur dumm, sondern auch gefährlich – und muss beseitigt werden. Deshalb spricht man auch vom militanten Atheismus.[23] Die Bolschewiki sahen mehrere äußere Feinde: die Weiße Bewegung, die langsam zugrunde gehende Monarchie und die von ihnen als *Kontinuität* stigmatisierte und die Monarchie angeblich unterstützende ROK.[24] Kontinuität meint dabei alles, was mit dem Topos ‚Opium fürs Volk' (опиум народа) verbunden wer-

---

[18] Durch so genannten Dekrete (Ukas) der Regierung umgesetzt. Einer der ersten und für die Kirche relevanten war der über die Erde: О земле - 26. Okt. 1917. Ihm folgten die Schließung der geistlichen Seminare. Vgl. M. W. Nikulin: Politik des Sowjetischen Staates im Verhältnis zur Russisch Orthodoxen Kirche in den 20-30er Jahren. In: (Zeitschrift) Bote des Katherinischen Institutes. Nr. 2 (22). Moskau, 2013. [М.В. Никулин: Политика советского государства в отношении русской православной церкви в 20-30-е годы XX века. В: Вестник Екатерининского института. № 2 (22) Москва, 2013.] S. 150.

[19] Vom 20. Januar 1918: [Об отделении церкви от государства и школы от церкви] Vgl. M. W. Nikulin: Politik. S. 151.

[20] Zu dieser Ideologie vgl.: A. Ignatow: Negation und Imitation: die zwei Seiten des kommunistischen Verhältnisses zum Christentum. In: L. Luks (Hg.): Das Christentum und die totalitären Herausforderungen des 20. Jahrhunderts. Köln, 2002. S. 145-157.

[21] A. Ignatow: Negation. S. 146.

[22] Vgl. A. Ignatow: Negation. S. 147.

[23] Vgl. A. Ignatow: Negation. S. 150.

[24] Vgl. L. Luks: Der Kirchenkampf in der UdSSR und im kommunistischen Polen – ein Vergleich. In: L. Luks (Hg.): Das Christentum und die totalitären Herausforderungen des 20. Jahrhunderts. Köln, 2002. S. 251.

den kann: Erhalt der Bourgeoisie, Versklavung der Arbeiter, „Schutzmacht der ausbeuterischen Klassen“,[25] Verdummung der Bauern.

Dabei ist auffällig, dass die Verfolgung nicht primär religiös begründet wird. Christen waren für dieses Regime Verbrecher, Konterrevolutionäre, Saboteure. Hier liegt eine Analogie zum *Imperium Romanum* – aber nur eine begrenzte Analogie. Denn welche *Metanoia*-Möglichkeiten hatten Christen im kommunistischen Regime? Welcher Weg zur Umkehr war offen? Nur der durch die GULags, nur der durch zehnjährige Zwangsarbeit – oder gleich durch Erschießung. Die Absurdität der Verhaftungen steigerte sich 1937/38 unter Stalin. Es galt nun Quoten zu erfüllen. Es war gar nicht wichtig, was die Leute getan hatten, solange man Tausende hier und Tausende dort in die Lager brachte. Der Unterschied bei diesen Quoten-Verhaftungen ist der, dass nicht mehr länger die Person und ihre Geschichte, ihr mögliches Verbrechen im Vordergrund standen, sondern allein die Unterschrift auf dem Protokoll. Christen wurden wieder verhaftet, weil sie Christen waren – aber auch in dieser Analogie zur Alten Kirche liegt etwas quer. Denn sie wurden nicht mit dem Zweck verhaftet, über sie ein ordentliches Gericht zu halten, sie wieder in die Gesellschaft zu holen, sondern weil eine Welt ohne Feinde nicht mehr denkbar war, und schlicht, weil jemand unbezahlte Arbeit verrichten musste – und da boten sich jene, die religiöse Propaganda betrieben – so ein Grund für ihre Verhaftung[26]– gut an.

Wie kann man sich die Situation der Verhöre vorstellen? Darüber berichten die Protokolle der Tscheka und der GPU[27], die heute zum Teil offen und die für die Suche nach Neumärtyrer_innen ganz besonders ausschlaggebend sind. Der oder die Kandidatin wurde also verhört, dabei konnte die Person gefragt werden, welchen Grund sie selbst für die Verhaftung sieht, um sie so in die Falle zu locken. Oder ihr wurden gleich kriminelle Aktivitäten unterstellt, die sie einfach zu unterschreiben hatte.[28] Beinahe jedes Verhör zielte auf die Denunziation anderer Menschen, Verwandter, Bekannter.[29] Für die Kanonisierung durch die Kirche liegt in dieser Situation das entscheidende Moment. Denn mag der Gläubige auch noch so

[25] M. W. Nikulin: Politik. S. 150. [защитник интересов эксплуататорских классов.].

[26] Obgleich offiziell Religionsfreiheit herrschte, konnte alles unter den §58 mit seinen mannigfaltigen Auslegungen subsumiert werden. Vgl. P.-A. Bodin: To describe the soviet agonies in the language of the Middle Ages: The Russian new Martyrs. In: Charles University (Hg.): Communio Viatorum. Theological journal. Nr 47. 2005. S. 266f.

[27] Die Geheimdienste des Innenministeriums NKWD.

[28] Die Darstellung Solschenizyns im Archipel Gulag mögen extreme Fälle sein; von der Realität sind sie aber keineswegs entfernt.

[29] Vgl. O. Vasileva: Verherrlichung von russischen Neomärtyrern und Bekennern im 20. Jh.: zehn-jähriges Wirken der feierlichen Bischofssynode. In: (Zeitschrift) Staat, Religion, Kirche in Russland und Ausland. 2010. Nr. 4. Moskau, 2010. [О.Ю. Васильева: Прославление новомучеников и исповедников российских в xx в.:10-летие исторического Деяния юбилейного Архиерейского Собора. В: Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президепте Российской Федерации (Изд.): Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2010. Нр. 4. Москва, 2010.] S. 136.

ein tadelloses und heiliges Leben geführt haben, alles entscheidet sich in diesem *Zeugnis* – also dem wortwörtlichen *Martyrium*. Die Heiligsprechung wird beispielsweise dann verweigert, wenn der Gläubige – erstens: heimlicher Agent der Sicherheitsorgane wurde, zweitens: mit ihnen kooperierte, um sein Leiden zu minimieren, drittens: der Folter nachgab oder dem Betrug glaubte und somit andere Menschen kompromittierte, viertens: seine Nächsten nicht schützen konnte, indem er sie durch gefundene Korrespondenz unfreiwillig auslieferte,[30] und zuletzt: in der Situation des Verhörs sich unwürdig benahm, d.h. im Klartext: gelogen hat.[31] Die Kriterien, an denen sich die Kommission für Heiligsprechung also leiten lässt, sind hier bereits deutlich zu sehen.[32] Der und die Märtyrer_in muss mutig und unbeugsam sein, er oder sie muss seinen Nächsten um jeden Preis schützen und im Sinne der Würde absolut tugendhaft, wir können auch sagen tadellos, sein. Jedes christliche Opfer der Kommunistischen Verfolgung wird also nach strengen Kriterien geprüft. Besteht die Person diese Prüfung, darf ihr der Titel Märtyrer und je nach Amt auch Hieromärtyrer usw. verliehen werden. Die zuvor genannten Charismen und Wunder spielen heute eine nachgeordnete Rolle,[33] da größeres Gewicht auf das Bekenntnis im Verhör gelegt wird.

So erst einmal das Ideal – die Probleme treten aber in der Realität ganz anders in Erscheinung. Denn von welchem Bekenntnis kann überhaupt gesprochen werden? Jene Christen des 20. Jh. unter dem Bolschewismus, und auch unter dem Nazismus, wurden doch nicht etwa nach ihrem Glauben gefragt. Keinen hat ihre Lehre interessiert. Sie wurden *weltlicher Verbrechen* beschuldigt, dies aber heißt, dass sie sich nicht affirmativ zur ihrem *Glauben* und Gott bekannten, sondern in erster Hinsicht negativ die ihnen vorgebrachten Anschuldigungen bestritten. Ihr Martyrium, von welchem unzweifelhaft gesprochen werden kann, ist ein solches des *Sündenbockes*. Und besonders stark verwischt die Grenze zwischen Opfern und Märtyrer_innen in der Sowjetunion. Was auch dem Umstand geschuldet ist, dass jene Märtyrer_innen oft keine Wahl in der Situation ihres Zeugnisses hatten. Ein Freikommen, ein Gott-Abschwören wie im Römischen Reich stand äußerst selten zur Debatte – und war dann eigentlich nur mit Kollaboration verbunden. Sonst hatten

---

[30] Vgl. diese Beispiele bei O. Vasileva: Verherrlichung. S. 136.

[31] "Wenn es im Laufe der Untersuchung Fälle von Feigheit gab, so entzog das ebenfalls die Basis für die Kanonisierung; denn sie ist – das Zeugnis der Heiligkeit und des Mutes." [Если были выявлены случаи малодушия, проявленного в ходе следствия, это также лишало оснований для канонизации, поскольку канонизция — свидетельство святости и мужества.]. O. Vasileva: Verherrlichung. S. 136.

[32] Zur theologischen Fundierung dieser Kriterien ist der Bericht des Metropoliten Juvenalij – er war bis 2011 Vorsitzender der Kommission für Heiligsprechung – vom 25. März 1991 absolut maßgebend. Der Bericht ist einsehbar in: Kommission des Heiligen Synod der Russisch-Orthodoxen Kirche für Heiligsprechung (Hg.): Kanonisierung der Heiligen im 20. Jh. Moskau, 1999. [Комиссия Священного Синода Русской Православной Церкви по канонизации святых: Канонизация святых в XX веке. Москва, 1999.] S. 96ff.

[33] Vgl. P.-A. Bodin: soviet agonies. S. 267.

sie zu wählen zwischen Lager oder Folter und Tod. Sie hatten die Möglichkeit, über die *Art ihrer Exekution* zu entscheiden, nicht die Wahl zur Freiheit.

Das alles sind die Gründe, warum Märtyrer_innen und auch Heilige der Sowjetzeit einer neuen Definition bedürfen. Im Hinblick darauf habe ich bei meiner Recherche in Russland einen bemerkenswerten Versuch entdeckt, dieses Problem des *Opferseins* zu kompensieren. Die Theologin und Philologin A. O. Schmaina-Welikanowa sieht die Tiefendimension im Opfersein des und der Märtyrer_in als eines Segens für die Welt;[34] ein Segen, der es der Welt ermöglicht, gerade im Angesicht des Verbrechens, durch die Verweigerung der Rache und die Annahme des Opfers weiter zu existieren. Eine Welt mit Ambitionen reinen Übels hat keine Grundlage des Bestehens, sie korrumpiert sich selbst und ihre Zukunft, wie dies Adornos Diktum von der Unmöglichkeit des Gedichteschreibens nahelegen möchte.[35] An dieser Stelle gebieten Märtyrer_innen indes Einhalt: ihr Schweigen, ihr stilles Bekenntnis und ihr Gebet schaffen Vergebung – keine Rache. Indem sie Opfer sind, die sich des Kampfes verweigern – in ihrem Opfersein als solchem also –, bringen sie das ewige Pendel, den Mechanismus des ‚Auge um Auge' zum Stillstand. „Die Geschichte verwirklicht sich in Dem, Der am Kreuz starb, und alle an Seinem Tod Teilhabenden haben auch Teil an Seiner Befähigung, Leben zu gewähren, zu erlösen."[36] Die hier so stark präsente soteriologische Wirkung partizipiert an der ewig-einmaligen Tat in Christus, realisiert und aktualisiert sie – wie mir scheint – immer wieder. Die Art und Weise dieser Wirkung kann m.E. nur pneumatologisch verstanden werden, wenn Schmaina-Welikanowa weiter ausführt: „Das unschuldige Opfer setzt neue Gnade frei, reine Energie der Liebe, in dieser Energie vollzieht sich der nächste Schritt der Geschichte, das Leben der Welt."[37] Das Wort Energie ist sicherlich gezielt gewählt, um auf das synergetische Handeln Gottes hinzuweisen. Gott wirkt durch die Gläubigen als Lenker der Geschichte; das unschuldige Leiden in Form des Opfers ist dabei der die Rache durchbrechende und Leben ermöglichende Mechanismus.

In diesem Sinne versteht Schmaina-Welikanowa die Erscheinung der Neumärtyrer_innen als Stütze, um die Frage nach dem Weiterexistieren (im Sinne der Schuld der Überlebenden) zu lösen.[38] Die Frage selbst wird in der Verherrlichung

---

[34] Vgl. A. O. Schmaina-Welikanowa: Über neue Märtyrer. In: O. Sedakova u.a.: Unsere Stellungnahmen. Moskau, 2000. [А. Шмаина-Великанова: О новых мучениках. В: О. Седакова, и.д.: Наше Положение. Москва, 2000.]. S. 222.

[35] Auf den A. O. Schmaina-Welikanowa rekurriert. Vgl. Dies.: Märtyrer. S. 221f.

[36] A. O. Schmaina-Welikanowa: Märtyrer. S. 222. [История осуществилась в Том, Кто умер на кресте, и все причастные Его смерти причастныи Его способности даровать жизнь, искупление.].

[37] A. O. Schmaina-Welikanowa: Märtyrer. S. 223. [Невинная жертва освобождает новую благодать, чистую энергию любви, и этой энергией движется следующий шаг истории, жизни мира.].

[38] Vgl. A. O. Schmaina-Welikanowa: Märtyrer. S. 223. Auf diesen Gedanken verweist das folgende Zitat: „Wie weiterleben in einer Welt, die sich dem Opfer verdankt?" [Как жить в мире, подаренном нам жертвами?].

aufgearbeitet, da dies ein Prozess der Dankbarkeit und der Erinnerung darstellt. Um die Erinnerung adäquat zu gestalten, benötigen wir gemäß der Autorin die Einsicht, dass es einen wesentlichen Unterschied, dogmatischer Art, zum frühchristlichen Martyrium gibt. So betrachtet, unterscheiden sich die Neumärtyrer_innen durch ein anderes Zeugnis, oder eine andere Seite des christlichen Zeugnisses: im 20. Jh. sind sie nicht Zeugen der *göttlichen Natur* und *Auferstehung* Christi, die wesentlich in seinem freien Entschluss wurzeln; sie sind heute hingegen „Zeugen von Golgota – Zeugen der menschlichen Natur Christi.“[39] Und damit Zeugen seines bloßen und *unschuldigen* Todes. Schmaina-Welikanowa geht sogar noch weiter: für diese Zeugen sei es nicht wichtig, welcher Konfession, welcher Ethnie oder Klasse sie angehören. Sie bezeugen alle einhellig die „Heiligkeit des endlichen Menschen“[40]. So fasst sie denn, was sie unter Heiligkeit versteht, folgendermaßen zusammen: „[…] der Heilige des 20. Jh. – das ist vor allem der lebendige Mensch, bei dem es der Macht nicht gelungen ist, ihn zu entmenschlichen, dafür aber ihn zu Tode zu quälen. Die gottlose Macht will diese Welt entkörpern, aber der Leidende äußert die höchste Verkörperung – die des zerschundenen Leibes; deswegen ist der Heilige und der (lebendige) Mensch – identisch.“[41]

Dieser neue Typus des Heiligen wird nicht wie früher *per viam cultus*, d.h. durch eine lokal entstandene Verehrung berufen. Wo einst das Volk durch seine Zuneigung zu einer lebenden und später verstorbenen Person den Kult um sie etablierte, seine Hierarchie um Verherrlichung bat und so den *Anlass* bot, Heilige hervorzubringen,[42] ist die Methode heute umgekehrt – also von oben, der Hierarchie, nach unten, zum Volk. Das liegt wesentlich daran, dass es in den seltensten Fällen überhaupt zu einem Kult kommen konnte, weil die Religionsausübung verboten war, oder weil man nach der Verhaftung von der Person nichts mehr gehört hat, also auch nichts von seinem Martyrium wusste. Die 1097 kanonisierten Märtyrer_innen[43] im Jahre 2000 sind den meisten Russen völlig *unbekannt* – und so muss sich das gläubige Volk erst an sie gewöhnen. Historiker sprechen bei dieser neuen

[39] A. O. Schmaina-Welikanowa: Märtyrer. S. 223 [свидетель Голгофы — свидетельствует человеческую природу Христа.].

[40] A. O. Schmaina-Welikanowa: Märtyrer. S. 224. [святость тварного человека.].

[41] A. O. Schmaina-Welikanowa: Märtyrer. S. 224 [Святой XX века – это живой человек, которого власти не удалось расчеловечить, и она его насмерть замучила. Безбожная власть хочет развоплотить этот мир, а страдалец выражает предельную воплощенность – терзаемую плоть; поэтому святой и человек в данном понимании – одно].

[42] Der klassische Weg ist geschildert bei: K. S. Emeljanov: Soziale Aspekte gegenwärtiger Heiligsprechung der ROK. In: Soziologische Zeitschrift (Zeitschrift). 2005. Nr. 1. Moskau, 2005. [К.С. Емельянов: Социальные аспекты современных канонизаций Русской Православной Церкви. В: Институт социологии РАН (Изд.): Социологический журнал. 2005. Нр. 1. Москва, 2005.].

[43] Ihre Namen sind enthalten in den Veröffentlichungen des Synod: Feierliche Bischofssynode der Russisch Orthodoxen Kirche. In der Christ-Erlöser-Kathedrale. 13-16. August 2000. Material. Moskau, 2001. [Юбилейный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви. Материалы. Москва 2001.]

Situation von einer „Therapie des Gedächtnisses“ (терапию памяти)[44], da sowohl das Massen-Phänomen der Neumärtyrer_innen als auch die Zeit der Repression, die in der Gesellschaft verschwiegen wurden,[45] nun nach außen in die Öffentlichkeit, genauer: ins „gesellschaftliche Bewusstsein“[46], drangen. Entsprechend vorsichtig verläuft denn auch die Aufnahme dieser Vielzahl an neuen Märtyrer_innen. Schließlich orientieren sich Gläubige aus konservativen Gründen am Altbewährten.[47] Sozialwissenschaftler wie Emeljanov verweisen dabei auch auf mögliche Probleme – diese gelten indes für alle Heiligen. Die *Überhöhung der Person* kann zur Gefahr führen, „dass sich die Heiligenverehrung in einen eigenständigen Kult mit eigenen Zielsetzungen, Ideologien, Vorschriften und Bräuchen verwandelt. Die Betonung der Persönlichkeit Christi wird auf die Eigenschaften des Heiligen, die nun ihm selbst zugeschrieben werden, übertragen. Aus Helfern und Fürsprechern vor Gott werden die Heiligen selbst zu Göttern, die jeweils für einen eigenständigen Bereich zuständig sind.“[48] Damit reflektiert Emeljanov im Grunde die von den Protestanten in der Apologie der Confessio Augustana, Artikel 21, dargebrachte rein theologische Kritik am Heiligenkult: Christi Ehre wird geschmälert, weil seine Einzigartigkeit durch andere Heilige geteilt oder sogar ersetzt wird.[49] Und auch wenn diese Vorstellung und Praktik von der Russischen Kirche als solche erst einmal verurteilt wird,[50] bietet sie dennoch einen unkomplizierten Zugang für die „einfachen Leuten“.[51] Inwiefern hier sogar magische Vorstellungen mitspielen, ist freilich schwierig einzuordnen, doch ist es in der ländlichen Bevölkerung nicht unüblich, Glück, Gesundheit und gutes Wetter vom Heiligen X abhängig zu machen. Welche Funktion nun die neuen Heiligen und Märtyrer_innen des 20. Jh. in dieser Tradition einnehmen sollen, ist für viele fraglich.

---

[44] I. W. Semenenko-Basin: Heiligsprechung russischer Neomärtyrer und neue Probleme der Kirchengeschichte. In: (Zeitschrift) Staat, Religion, Kirche in Russland und Ausland. 2010. Nr. 4. Moskau, 2010. [И.В. Семененко-Басин: Канонизация российских новомучеников и новые проблемы истории церкви. В: Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Изд.): Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2010. Нр. 4. Москва, 2010.]. S. 138.

[45] I. W. Semenenko-Basin führt als Grund die Schutzmechanismen an, die es lange Zeit erlaubten, so zu leben, ‚als ob es keine Opfer gab‘. [защитные механизмы, которые долгое время позволяли житьтак, «как будто бы жертв не было»] Ders.: Heiligsprechung. S. 138.

[46] I. W. Semenenko-Basin: Heiligsprechung. S. 138. [общественного сознания].

[47] Vgl. I. W. Semenenko-Basin: Heiligsprechung. S. 139.

[48] K. S. Emeljanov: Soziale Aspekte. S. 23. [нередко приводит к тому, что поклонение святым превращается в самодовлеющий культ со своими целевыми установками, идеологией, правилами, обычаями. Акцент с личности Христа переносится на «свойства» святого, которые ему приписываются. Из помощников, ходатаев перед Богом святые сами превращаются в богов, каждый из которых заведует своим «направлением».].

[49] Vgl. Apologie der Confessio Augustana. Art. XXI. In: I. Dingel (Hg.): Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche [BSLK]. Vollständige Neuedition. Göttingen, 2014. S. 560ff.

[50] Vgl. N. Malinowskij: Abriss orthodoxer dogmatischer Theologie. Moskau, 2003. [Н. Малиновский: Очерк Православного Догматического Вогословия. Москва, 2003.] S. 87.

[51] K. S. Emeljanov: Soziale Aspekte. S. 23. [простом народе].

Analog dazu verläuft auch die Entwicklung der neuzeitlichen Hagiographie. Angesichts der Tatsache, dass viele Märtyrer_innen Zeitgenossen heutiger Hagiographen waren, orientiert sich diese Lebensschreibung nicht mehr an den klassischen Kriterien der Verherrlichung, sondern an der „maximalen Annäherung an die historische Realität".[52] Die Hagiographie gewinnt in den 1990er Jahren richtig Schwung; denn sie ist eng geknüpft an den Prozess der Heiligsprechung. Es kann von einer Wiedergeburt des Genres gesprochen werden; die indes vor der Frage steht, an welche Tradition sie denn anschließen kann.[53] Die große Zahl der hagiographischen Literatur kennt zwei Tendenzen: die erste verfährt nach klassischen und strengen Kriterien, indem sie nur den Weg des Heils und die Großtaten (подвиг) der Person beschreibt. Die zweite Tendenz – weitaus größer – bringt das Lebendige der Person näher, indem Gespräche und Verhaltensweisen dargestellt oder Geschichten von interessanten und besonderen Ereignissen erzählt werden.[54] Der Leser soll den Heiligen also persönlich kennenlernen und sich sein Benehmen förmlich aneignen. Entsprechend ist auch die Sprache gewählt; sie orientiert sich weniger an Doxologie als an einfacher, gegenwärtiger Laiensprache[55] – das heißt am Russischen, nicht Kirchenslawischen. Als Quellen können Briefe, Tagebücher und Erinnerungen Dritter dienen – solche Quellen sind zugleich essentiell für die Heiligsprechung selbst, da sie das innere Leben einer Person offenbaren können.[56] Eine immer wieder festzustellende Besonderheit der neuen Vitae ist die Anonymität – der Täter. Während sich der Protagonist in mannigfaltigen Formen entwickelt, bleiben die Täter oft unbenannt. So verwendet man weniger das Wort Kommunisten, hingegen jedoch Bolschewiken; die SU, Lenin und Stalin werden nahezu ganz vermieden – alles verschwindet hinter dem ominösen Ausdruck Verfolgung (гонение).[57] Und dies zeigt sich nicht allein an den Viten, sondern vor allem an den liturgischen Texten des *Officium* (Служба): Kommunisten werden hier zu ‚gottlosen Enkeln Kains', die mit ihren Versuchen eines falschen und weltlichen Paradieses die Gotteskinder verführen wollten. Konkrete Täter verschwinden hin-

---

52 O. Vasileva: Verherrlichung. S. 135. [Поэтому в их житиях следовалоне только учитывать классический опыт агиографического жанра, но и максимально приближать содержание к историческим реалиям.].

53 Vgl. E. K. Makarenko: Hagiographie des 20. Jhs. Probleme des Genres und der Methoden ihrer Erforschung. In: Nowosibirsker Staatsuniversität (Hg.): (Zeitschrift) Sibirische philologische Zeitschrift. Nr. 1. 2011. [Е.К. Макаренко: Агиография XX века. Проблема жанра и методов его исследования. В: Новосибирский университет (Из.): Сибирский филологический журнал. № 1. 2011.] S. 96 und 99.

54 Vgl. E. K. Makarenko: Hagiographie. S. 98.

55 Vgl. E. K. Makarenko: Hagiographie. S. 99. Als Beispiel solcher modernen, russischen Hagiographien in deutscher Sprache liegt die Lebensbeschreibung von Tatjana Grimblit vor in: H. Damaskin: Wir gerieten in Feuer und Wasser, du hast uns belebend herausgeführt. Aus dem Martyrologium der Neumärtyrer und -bekenner der Russischen Orthodoxen Kirche. Übersetzt von Katharina A. Schröter. Aachen, 2010. S. 59-80.

56 Vgl. E. K. Makarenko: Hagiographie. S. 98.

57 So die Einschätzung von P.-A. Bodin: soviet agonies. S. 262.

ter Abstrakta wie Baal, Dämon, Apostat usw.[58] Die Schuld wird zwar nicht auf einen außerrussischen Gegner ausgelagert, aber hinter Pseudonymen verborgen. Das Problem, dass Russen Russen umbrachten, wird unter einfachen Gläubigen selten thematisiert oder wahrgenommen.[59] Ähnliches zeichnet sich auch für die Identität der Opfer ab; Märtyrer selbst gehören einem mythischen Volk an – Heiliges Rus (Русь Святая), das ist dann ihr Name.[60] Die liturgische Sprache zeigt wie keine andere eine Verschmelzung und Auswechselung biblischer Zeit und Begriffe mit der gegenwärtigen Geschichte.[61] Dabei wird dem Ersten Testament ein breiter Vorzug gegeben; Motive wie Babylonische Gefangenschaft, Ägyptische Sklaverei, oder auch Personen wie Hiob sind für die Analogie mit dem 20. Jh. beliebt.[62] Das Neue Testament nimmt insofern eine wichtige Stellung ein, als hier der/die Märtyrer_in mit Christus verglichen werden kann. Natürlich fehlen auf der anderen Seite die triumphierenden Züge der Märtyrer_innen nicht. So ist es ein beliebter Ausdruck, dem/der Heiligen in der Hymne zu singen: ‚Freue dich!', der du es wert bist, die Braut Christi zu sein'.[63]

Ein allgegenwärtiges Element des Verhaltes der Märtyrer_innen in den Viten ist die Vergebungsäußerung gegenüber den Tätern.[64] Insgesamt sind die Lebensbilder – ganz im Gegensatz zum frühchristlichen Beispiel – von einer düsteren Stimmung („gloomy atmosphere")[65] begleitet; Hoffnungslosigkeit und perpetuierende Qualen sind kennzeichnend. In dieser Atmosphäre erlebt der Kampf zwischen dem Reich des Bösen und des Himmels eine Renaissance. Wunder, sofern sie berichtet werden, nehmen keine zentrale Rolle mehr ein.[66] Das liegt oft auch daran, dass die Überreste des/der Märtyrer_in selten ausfindig gemacht werden können, teils weil der Ort des Grabes ganz unbekannt ist, teils weil es sich um Massengräber handelt. Reliquien sind indes für die russische Frömmigkeit und Wundergläubigkeit von außerordentlicher Bedeutung, somit wird die Suche intensiv betrieben.[67] Zu dieser düsteren Stimmung der Viten passt auch der Weg, den die Russische Kirche im 20. Jh. insgesamt gegangen ist. Cimbaev schreibt dazu: „Verallgemeinernd kann man sagen, daß die orthodoxe Kirche, […], von den ersten Tagen des Oktoberumsturzes an in ihrem Verhältnis zu den Bolschewiki den

[58] Vgl. P.-A. Bodin: soviet agonies. S. 270.

[59] Mit dem Verlassen der Religion verlässt ein Mensch dann auch sein Volk – so die Vorstellung.

[60] Vgl. P.-A. Bodin: soviet agonies. S. 271.

[61] Es ist ernstlich zu fragen, ob hiermit der Effekt eines geschichtlichen Revisionismus ausgelöst wird. Zumindest erscheint uns für die kommenden Generationen eine solche Sprache höchst problematisch.

[62] Vgl. P.-A. Bodin: soviet agonies. S. 274.

[63] So bei der Liturgie für die Großfürstin Jelisaweta Fjodorowna. Vgl. dazu P.-A. Bodin: soviet agonies. S. 275.

[64] Vgl. P.-A. Bodin: soviet agonies. S. 262f.

[65] P.-A. Bodin: soviet agonies. S. 267.

[66] Vgl. P.-A. Bodin: soviet agonies. S. 267.

[67] Vgl. P.-A. Bodin: soviet agonies. S. 268.

Weg des Duldertums und Leidens wählte, keinesfalls des Widerstands."[68] Dies würde auch zur Etymologie des russischen Wortes Märtyrer passen, was keinen Bezug mehr zum Zeugnis – griechisch μαρτύριον – hat, sondern allein das Leiden und die Qual – мучение – ins Zentrum dieses Phänomens stellt.

Soweit meine Ausführungen zum russischen Martyrium. Ich möchte jetzt noch einen Blick auf die deutsche Märtyrer-Geschichte des 20. Jh. werfen, um Parallelen und Widersprüche im Verständnis des Martyriums aufzuzeigen. Schließen werde ich dann mit einigen Impulsen, wo gegenseitiges Lernen möglich und vielleicht sogar nötig ist. Der gebotenen Kürze wegen fokussiere ich mich auf die protestantische Sicht, welche beim Martyrium wesentlich von einem *Widerstandsbegriff* ausgeht – und weniger vom Opfergedanken, den wir bei Schmaina-Welikanowa sahen. Widerstand ist allerdings ein Phänomen, das für die Situation der Kirchen in der NS-Zeit nur selten so klar gebraucht werden kann. Die Diskussion darüber, ob die Kirchen mit dem Staat im Konsens standen oder in die Resistance gingen, ist bis heute umstritten.[69] Und diese ambivalente Situation der Kirchen findet ihren Widerhall auch im Märtyrerverständnis. Bei den Evangelischen ist dies deutlich an Personen wie Paul Schneider oder Karl Friedrich Stellbrink zu sehen. Schneider war zuerst von der nationalen Bewegung ergriffen und trat den Deutschen Christen bei, nur wenige Wochen später verließ er diese wieder und bekam zunehmend Konflikte mit dem Regime. Seine eifernde Unbeugsamkeit straften seine Henker mit dem KZ Buchenwald, wo er als *Prediger von Buchenwald* durch Folter starb. Bemerkenswert ist, dass er bis zum Schluss die Möglichkeit hatte, ins Exil zu gehen – dafür hätte er eine Unterschrift leisten müssen, in der er seine Ausreise und Nichteinmischung bekräftigt.[70] Stellbrink wiederum trat in seiner Begeisterung der NSDAP bei, wo er 7 Jahre blieb und dann von ihr ausgeschlossen wurde. Später entwickelte auch er einen profunden und ökumenischen Widerstand und wurde dafür 1943 hingerichtet. Beide gelten heute als evangelische Märtyrer.[71]

Um auch solche zerrissenen und ambivalenten Biographien als Martyrium zu deuten, bedarf es einiger Kriterien, die sich wesentlich an der Rechtfertigungslehre und am *simul justus et peccator* orientieren. Wolf-Dieter Hauschild schlägt im Evange-

---

[68] N. Cimbaev: Die Russische Orthodoxe Kirche in den Jahren schwerer Prüfung (1900-1941). In: L. Luks (Hg.): Das Christentum und die totalitären Herausforderungen des 20. Jahrhunderts. Köln, 2002. S. 179. Dieses Urteil lässt sich für die Main-Church durchaus geltend machen. Man darf jedoch nicht übersehen, dass die ROK viele Spaltungen erfahren hat, und es durchaus Gruppierungen des Widerstandes gab. Z.B. die Wahre Orthodoxe Kirche [Истинно-Православная церковь] unter den Metropoliten Joseph (Petrovykh).

[69] Vgl. dazu das recht aktuelle Werk über die Kirchen in der NS-Zeit: O. Blaschke: Die Kirchen und der Nationalsozialismus. Stuttgart, 2014.

[70] Vgl. seine Kurzbiographie im Evangelischen Martyrologium: H. Schultze und A. Kurschat (Hg.): „Ihr Ende Schaut an …". Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts. 2. Aufl. Leipzig, 2008. S. 450.

[71] Auch Stellbrink ist in das Evangelische Martyrologium aufgenommen. Vgl. H. Schultze und A. Kurschat (Hg.): Ende. S. 478.

lischen Martyrologium einige Orientierungshilfen für ein solches Verständnis vor.[72] Zum ersten – auf die Verfolgung im Römischen Reich rekurrierend –, stellt er fest, dass der Grund fürs Martyrium ein *öffentlicher Widerspruch* in Form „verbal artikulierter Verweigerung“[73] gegen die damals verbreiteten religiösen Vorstellungen war. Dieser Widerspruch wandte sich gegen den „offiziell sanktionierten Konformitätsdruck ihrer Umwelt“.[74] Zum anderen kann sich das Martyrium seines Erachtens auch in „politischer und gesellschaftlicher Nonkonformität der Lebensart“[75] äußern, d.h. dass bestimmte Gruppen auch gegen den Strom schwimmen und damit zu Opfern werden. Als drittes stellt er fest, dass Märtyrer_innen gemäß der Confessio Augustana für Evangelische „primär Glaubenszeugen“[76] seien, deren Leben von anderen Christen in Theorie und Praxis nachgeahmt werden *darf*. Als Werkzeuge der Gnade Gottes sind sie Modelle, ja *Vorbilder* der Lebenspraxis, haben aber keinerlei Besonderheiten gegenüber anderen Christen. Aufgrund dieser in ihnen offenbar werdenden Gnade Gottes, ist es indes erlaubt, ihrer in liturgischer Form zu *gedenken*, sofern die Einzigartigkeit Christi gewahrt bleibt.

Luther verankert dieses Verständnis wiederum stärker im alltäglichen christlichen Leben. Sein Märtyrerbegriff wird mit Betonung des Leidens als *nota ecclesiae* [77] stärker in die Ekklesiologie verlagert und dadurch zum einen vom früher notwendigen Kriterium des Todes entkoppelt und zum anderen in das reformatorische Leben der Bedrängnis integriert. Martyrium ist für Luther keine Sache besonderer Personen oder Situationen, vielmehr kann es jeden Christen potentiell treffen.[78] Auch hier findet seine Orientierung am Priestertum aller Glaubenden, ja wir müssten eigentlich sagen, Märtyrertum aller Glaubenden, deutlichen Ausdruck.

Aus alldem ergibt sich, dass Märtyrer_innen sowohl aktive Verkündiger als auch reine Opfer von Gewalt sein können. Sie bezeugen Christus im Wort- und ebenso mit der christlichen Praxis der Nonkonformität, z.B. gegenüber totalitären Regimen, im Tatzeugnis. In der Kirche können sie ein Gedenken, d.h. auch Verehrung erfahren, aber keine *Anbetung* oder Verherrlichung, da sie im Wesentlichen keinen Unterschied zu anderen Christ_innen haben. Diese erst einmal klassischen Kriterien des Protestantismus lassen sich aber auch im 20. Jh. wiederfinden. Spezi-

---

[72] Vgl. W.-D. Hauschild: Märtyrer und Märtyrerinnen nach evangelischem Verständnis. In: H. Schultze und A. Kurschat (Hg.): Ende. S. 51-71.

[73] W.-D. Hauschild: Märtyrer. S. 60.

[74] Ebd.

[75] Ebd.

[76] W.-D. Hauschild: Märtyrer. S. 64.

[77] Vgl. D. Bagchi: Luther and the problem of martyrdom. In: D. Wood (ed.): Martyrs and Martyrologies. Publishes for the ecclesiastical history society. Cambridge, 1993. S. 209f. Vgl. J.-M. Kruse: „Ja wir sind dem Herren Christo selbst am Kreuze gleich“. Kreuzestheologie und Martyrium bei Martin Luther. In: R. Hering u.a. (Hgg.): Gottes Wort ins Leben verwandeln. Perspektiven der (nord-)deutschen Kirchengeschichte. Festschrift für Inge Mager zum 65. Geburtstag. Hannover, 2005. S. 69-100.

[78] Vgl. W.-D. Hauschild: Märtyrer. S. 68: „[…] weil alle Glieder des Volkes Gottes potentielle Märtyrer sind.“.

ell die deutsche Geschichte reflektierend, steuerte auch Eberhard Bethge seine Gedanken zum Märtyrerverständnis bei. Einen Aspekt möchte ich besonders herausstellen. Bethge nennt ihn *Schuldsolidarisierung*.[79] Hier bezieht er sich auf die zuvor genannten zerrissenen und ambivalenten Biographien. Märtyrer_innen kennzeichnen sich laut Bethge auch dadurch aus, dass sie die von Schuld Betroffenen nicht im Stich lassen, dass sie die Kirche, die im 20. Jh. schuldig wurde,[80] nicht verlassen, sondern sich zu ihr bekennen – wie Christus die Sünden auf sich geladen hat und sich dessen nicht scheute. „Damit ist aber ein neuer Typus des christlichen Märtyrers in unsere Zeit eingetreten. Es handelt sich nicht mehr um einen heiligen heroischen, sondern um den schuldbedeckten Zeugen für das Humanum; einen Typus, der sich nicht fernhält von der Welt in exemplarischer Reinheit, sondern bei denen aushält, die verantwortlich oder verloren in Hoffnungen und Bosheiten dieser Welt verwickelt sind."[81]

Bereits jetzt können wir ersehen, welche ökumenischen und pädagogischen Möglichkeiten zwischen Evangelischen und Orthodoxen bestehen. Dabei plädiere ich dafür, dass ökumenische Achtung und Anerkennung von christlichen Märtyrer_innen keine offene Frage oder etwa Kontroverse zwischen einzelnen Konfessionen sein sollte. Sofern darin nämlich „rückblickende Wertschätzung des Lebenszeugnisses von Menschen für Jesus Christus geäußert"[82] wird, können selbst zurückhaltende Protestanten in Übereinstimmung mit der Confessio Augustana, Artikel 21, bekräftigen: „daß man der Heiligen gedenken soll, damit wir unsern Glauben stärken, so wir sehen, wie ihnen Gnade widerfahren und wie ihnen durch Glauben geholfen ist."[83] Das Zeugnis orthodoxer Märtyrer_innen in einer Welt der Gewalt, ihr mutiges Verhalten im Verhör kann Ausdruck *auch evangelischer* Frömmigkeit sein. Insofern nämlich sie wahrhaft Zeugen der Gnade Gottes und der Standfestigkeit des Glaubens sind. Allein ihre kultische Verehrung, die Praxis der Ikonenfrömmigkeit und auch Interessenkonflikte von Macht und Politik können wohl bei Evangelischen auf Widerwillen treffen.

Die kirchlich-orthodoxen Bedenken gegenüber deutschen Märtyrer_innen scheinen mir etwas breiter. Das Martyrium in Deutschland war oft verbunden mit einem Modus des Widerstandes, ob nun in Wort wie bei Stellbrink oder in Tat wie bei Schneider und natürlich Bonhoeffer. Diese Aktivität kann suspekt wirken, kann so wirken als ob hier nicht Gottes Gnade, sondern menschlicher Wille am Werk ist. Christliche Märtyrer_innen – das sind im klassischen Verständnis passive, gewaltfreie Opferlämmer. Zeugen, ja, aber Zeugen durch gewaltloses Leiden, nicht

---

[79] Vgl. E. Bethge: Ohnmacht und Mündigkeit. Beiträge zur Zeitgeschichte und Theologie nach Dietrich Bonhoeffer. München, 1969. S. 147f.

[80] So die Stuttgarter Schulderklärung.

[81] E. Bethge: Ohnmacht. S. 148f.

[82] D. Sattler: Römisch-katholische Konfession. In: M. Mühling (Hg.): Kirchen und Konfessionen. Göttingen, 2009. S. 215.

[83] Confessio Augustana. Art. XXI. In: BSLK. S. 128 und 130.

offensiven Widerstand. Wenn dann die Aktivität auch noch eine politische Dimension annimmt, kann der Verdacht entstehen, dass das Christliche, in Form des Religiösen, ganz verlassen wird. Im Grunde sind wir hier bei der Frage, inwieweit eine *politische Theologie*, ja politisch-christliches Handeln möglich ist. Und nicht zuletzt dürfte die von Bethge vorgeschlagene Schuldsolidarisierung für einen orthodoxen Gläubigen schwer zu akzeptieren sein. Märtyrer_innen, die sich mit denen im Bösen Verstrickten solidarisieren, Märtyrer_innen, die selbst schuldig wurden, können das Zeugen Christi sein? Seine Nachfolger und Nachahmer?

Das sind die Probleme, vor denen wir stehen, ich meine, sie sind – auch im Hinblick auf das ökumenische Zeugnis Alexanders Schmorells oder der Lübecker Märtyrer – nicht unüberwindbar, aber eine große Aufgabe liegt dennoch vor einem gemeinsamen Gedenken. Als besonders hervorzuhebendes Beispiel ökumenischen Bemühens bezüglich der Neumärtyrer_innen des 20. Jh. sollte das Apostolische Schreiben Papst Johannes Paul II – Tertio Millennio Adveniente[84] – berücksichtigt werden. Darin schrieb der Papst von einem *gemeinsamen* Zeugnis und Erbe der Christenheit: „Das Zeugnis für Christus bis hin zum Blutvergießen ist zum gemeinsamen Erbe von Katholiken, Orthodoxen, Anglikanern und Protestanten geworden […]. *Das ist ein Zeugnis, das nicht vergessen werden darf.*“[85] Der Mahnung, dem Vergessen zu widerstehen, folgte ein hermeneutisches Prinzip für die Möglichkeiten der Ökumene: „*Der Ökumenismus der Heiligen*, der Märtyrer, ist vielleicht am überzeugendsten. Die *communio sanctorum*, Gemeinschaft der Heiligen, spricht mit lauterer Stimme als die Urheber von Spaltungen.“[86] Somit haben gerade die Blutzeugen des 20. Jh. ein enormes Potential, die Kirchen auf ein gemeinsames *Bekenntnis* zu bringen: das Zeugnis für Jesus Christus.

[84] Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 119. Apostolisches Schreiben tertio millennio adveniente von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, Priester und Gläubigen zur Vorbereitung auf das Jubeljahr 2000. 10. November 1994. Bonn.

[85] Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): tertio millennio. S. 33. Hervorhebung im Original.

[86] Ebd. Hervorhebung im Original.

Dialektische Theologie und Dostojewski

Hong Liang

In seiner autobiographischen Schrift „Selbstdarstellung" hat der Philosoph H.-G. Gadamer die berühmte Dostojewski-Euphorie in den frühen 1920er Jahren bildhaft geschildert: „Die roten Piper-Bände der Dostojewskijschen Romane flammten auf jedem Schreibtisch."[1] Für ihn liegt Dostojewskis Zauber letztlich darin, dass seine Romane eine mit „Unmittelbarkeit des eigenen Erlebens"[2] tief verbundene Wahrheit aufgezeigt haben. Diese subjektive sowie existenzielle Wahrheit, so Gadamer, übte auf die jungen Geister der Weimarer Republik eine große Anziehungskraft aus. Seine Wendung „rote Piper-Bände", womit er das Feuer-Motiv metaphorisch andeutet, bezieht sich hier unverkennbar auf jene 22-bändige Gesamtausgabe der Werke Dostojewskis, die von 1906 bis 1919 beim Piper-Verlag erschienen sind. Hinter dieser berühmten „verlegerischen Großtat"[3] stehen sowohl der Jungkonservatist A. M. van den Bruck als auch der russische Literaturkritiker D. Mereschkovski, welche als Herausgeber der Werkausgabe das antiwestliche ideologische Potenzial[4] Dostojewskis akzentuieren wollten. Ähnlich wie der spätere Kronjurist des Dritten Reiches, der Rechtstheoretiker Carl Schmitt, der die Existenzialität der Wahrheit mit der politischen Entscheidung des deutschen Volkes

[1] H.-G. Gadamer, Selbstdarstellung, in: Gadamer Lesebuch, hrsg. von J. Grondin, Tübingen 1997, S. 4.

[2] Ebd.

[3] Chr. Gartska, Arthur Moeller van den Bruck und die erste deutsche Gesamtausgabe der Werke Dostojewskis im Piper-Verlag 1906-1919, Frankfurt 1998, S. 73.

[4] Vgl. F. M. Dostojewski, Die Dämonen, übers. von E. K. Rahsin, München: Piper-Verlag 1906, S. XIIIff.

verbindet[5], entdeckten Mereschkovski und van den Bruck bei Dostojewski die Möglichkeit, dessen implizite literarische Modernitätskritik in einen an Russland orientierten politischen Konservatismus[6] zu integrieren. Die Dringlichkeit, diesen russischen Schriftsteller zu lesen, fasst Elisabeth „Less" Kaerrick, die Hauptübersetzerin dieser Werkausgabe, mit folgenden Worten inhaltlich zusammen: „Wir brauchen in Deutschland die voraussetzungslose russische Geistigkeit."[7]

K. Barth und E. Thurneysen, damals Gemeindepfarrer in der Schweiz, haben bereits vor den 1920er Jahren diese jubelnde Welle der Begeisterung gespürt.[8] Beide, wie Barth in den 1960er Jahren mehrfach rückblickend[9] dazu geäußert hat, haben Dostojewskis Romane „massenhaft"[10] bzw. intensiv gelesen. Im Frühjahr 1919 erwähnt Barth im Zusammenhang seiner politischen Vorträge[11] beim Safen-

---

[5] Vgl. C. Schmitt, Der Begriff des Politischen, 3. Aufl., Berlin: Duncker & Humbolt 1991, S. 26ff. Es ist hier zu bemerken, dass Schmitt sich für die Romangestalt des Großinquisitors in Die Brüder Karamasoff interessiert. Vgl. Linjing Jiangs Inauguraldissertation: Carl Schmitt als Literaturkritiker. Eine metakritische Untersuchung, 2013, S. 156ff.

http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/15770/1/Dissertation.pdf.

[6] Vgl. M. v. d. Bruck, Rechenschaft über Russland, hrsg. v. H. Schwarz, Berlin 1933, S.185f.

[7] F. M. Dostojewski, Rodion Raskolnikoff (Schuld und Sühne), übers. v. E. K. Rahsin, München: Piper-Verlag 1925, S. V.

[8] In seinem Brief vom 18. August 1915 schreibt Barth schon an Thurneysen: „Gestern las ich den ganzen Tag Dostojewski <<Schuld und Sühne>>; ich wollte ich würde ganz klug aus diesen Russen." Karl Barth-Eduard Thurneysen Briefwechsel (1913-1921), Bd. I, Bearb. u. hrsg. von Eduard Thurneysen, Zürich: Theologischer Verlag 1973, S. 72.

[9] In den 1960er Jahren ist Barth insgesamt dreimal auf seine sowie Thurneysens Dostojewski-Lektüre zu sprechen gekommen. Im März 1962 erwähnte er im Gespräch mit den Theologiestudierenden in Princeton den „Einfluss" Dostojewskis: „Damals stand ich unter dem Einfluss, ja, von Plato, von Kant, von Dostojewski, von Kierkegaard usw. Und ich stand in einem erbitterten Kampf gegen meine liberalen Väter. Um sie zu schlagen, sagte ich solche Sachen, wie sie erwähnt wurden, um klar und kräftig zu sein. Später sah ich, [dass] diese Redeweise nicht länger verwendet werden kann." K. Barth, Gespräch in Princeton I (2.5.1962), in: Gespräche (1959–1962), hg. von Heinrich Stoevesandt, Zürich: Theologischer Verlag 1995, S. 296f. Am 19. April 1963 wurde Barth der Sonnig-Preis verliehen. Nachdem er in Kopenhagen diesen Preis entgegengenommen hat, hält er den Festvortrag »Dank und Reverenz«. In diesem Vortrag stellt Barth heraus, dass Dostojewski für seine theologische Entwicklung von 1919 bis 1920 entscheidend war. „Unter den älteren Autoritäten, durch die wir uns in den Jahren 1919–20 teils in unserer eigenen Beunruhigung bestärkt, teils gebieterisch vorwärts getrieben fanden, figurierte – während uns die Reformatoren des 16. Jahrhunderts noch nicht so recht ansprachen – neben Dostojewski, neben Vater und Sohn Blumhardt, neben dem seltsamen Fremdling Franz Overbeck und neben dem großen Plato […] eben auch Kierkegaard." K. Barth, Dank und Reverenz, in: Evangelische Theologie, Jg. 23 (1963), S. 339. 1968 kam Barth in seinem für die Schleiermacher Auswahl des Siebenstern-Taschenbuch-Verlags verfassten Nachwort letztmalig auf seine und Thurneysens Dostojewski-Lektüre zu sprechen: „Gewiss: Wir hatten damals auch massenhaft Dostojewski (auch bei seiner Lektüre war Thurneysen führend), auch Spitteler, auch Kierkegaard gelesen […]" K. Barth, Nachwort, in: Schleiermacher-Auswahl. Mit einem Nachwort von Karl Barth, hg. von Heinz Bolli, München/Hamburg: Siebenstern-Taschenbuch-Verlag 1968, S. 295.

[10] Nachwort, S. 295.

[11] Diese zwei Vorträge sind „Die russische Revolution 1917" und „Bolschewismus". Barth hat den ersten Vortrag am 20. und 26. März und den zweiten am 02. und 04. April gehalten. Vgl. dazu Karl Barth, Vorträge und Kleinere Arbeiten 1914–1921, hg. von Hans-Anton Drewes in Verbindung mit Friedrich-Wilhelm Marquardt, Zürich: Theologischer Verlag 2012, S. 481–493 und S. 494–500.

wiler Arbeiterverein Dostojewski und weist darauf hin, dass das sachgemäße Verständnis über die russische Revolution die Erkenntnis des „tiefen Rhythmus“[12] des russischen Lebens, die nur die „besten Schriftsteller“[13] Russlands besitzen, voraussetzt. In seinen Augen gehört Dostojewski ihnen an. Die „Idee Dostojewskis von der Erlösung durch russischen Gott und Christus“[14], so Barth, sei für das Verständnis über jenen Revolutionseifer Lenins unentbehrlich. Ähnlich wie die meisten deutschen Leser betrachtet Barth zu dieser Zeit Dostojewski noch als die Verkörperung der russischen Mentalität[15]. Er versucht mithilfe von diesem Schriftsteller die innere Logik der russischen Revolution bzw. des Bolschewismus zu erklären.

Anderthalb Jahre später beginnt Barth, den ersten Römerbriefkommentar[16] inhaltlich zu revidieren. Gleichzeitig wird Thurneysen von der Aarauer Studentenkonferenz zu einem Vortrag über Dostojewski am 25. April 1921 eingeladen.[17] Ab Ende Oktober 1920, wie ihr Briefwechsel[18] nahelegt, beschäftigen sie sich intensiv mit den jeweiligen Projekten, dabei diskutieren sie unablässig über Dostojewskis Romane. In seinem Brief vom 29. März 1921 schreibt Thurneysen begeistert an Barth, dass ihre derzeitige theologische Einsicht „eine neue, noch von keiner Seite vertretene Exegese“[19] über Dostojewski ermöglicht. Über diese Exegese, die Thurneysen in Aarau vorgetragen hat, schreibt Barth am 25. April 1921 mit großer Freude an Richard Siebeck, dass sie sowohl glänzende „Leistung über Dosto-

[12] A.a.O., S. 484.

[13] A.a.O., S. 483.

[14] A.a.O., S. 494f.

[15] Vgl. dazu den Eindruck Barths über Wolf Meyer: „Er sah mich an etwa wie eine Gestalt aus Dostojewski: menschlich, von Natur sündig, von allerlei Begierden umgetrieben, letzten Abgründen und letzten Steilflügen der Leidenschaft oder auch des Gebets nicht fremd, aber das alles als Kosmos, als klar umrissen, in sich gerun- det, ohne die pseudo-eschatologischen Ansprüche der Patmos-Brüder, ohne die idealistischen-christlichen Illusionen der Neu-Werkleute, vielleicht zu seinem Glück auch ohne unsere oft fast allzu große theologische Weisheit und ihre besondere Hybris-Gefahr – sondern deutlich das offene Fenster gegen Jerusalem.“ Barth-Thurneysen Briefwechsel (1913-1921), S. 432.

[16] Vgl. K. Barth, Römerbrief (Erste Fassung), hg. von H. Schmidt, Zürich: Theologischer Verlag 1985.

[17] Vgl. dazu den Brief Barths vom 14. Oktober 1920, Barth-Thurneysen Briefwechsel (1913-1921), S. 434. Das Manuskript dieses Vortrags Thurneysens ist nicht erhalten.

[18] Nach Barths Brief vom 27. Oktober 1920 an Thurneysen führt der Besuch von F. Gogarten ihn letztlich dazu, seinen ersten Römerbriefkommentar zu revidieren. „Und nun eine seltsame und erschreckende Nachricht: Als Gogarten […] fort war, fing plötzlich der Römerbrief an, sich zu häuten, d.h. ich bekam die Erleuchtung, dass er so wie er jetzt ist, unmöglich einfach abgedruckt werden darf, sondern an Haupt und Gliedern reformiert werden muss.“ (A.a.O.,S. 435.) Am 28. Oktober 1920 schreibt Thurneysen zurück, dass er einige Schriften Dostojewskis von Barth ausleihen möchte, um auf seinen kommenden Dostojewski-Vortrag vorzubereiten. „So: der Jüngling, der Briefband, die Biographie der Tochter, polit.<ische> Schriften, soweit Du oder Nelly das alles entbehren könnt.“ E. Thurneysens Brief vom 28. Oktober 1920 (an Karl Barth), Karl Barth Archiv.

[19] A.a.O., S. 480.

jewski"[20] als auch „in fast beängstigend geschlossener Weise eine Kundgebung von uns"[21] ist.

Barth ermutigt Thurneysen, seinen erfolgreichen Vortrag zum Buch zu erweitern. Wohl im Juli 1921[22] hat Thurneysen das Manuskript abgeschlossen, während Barth erst drei Monate später mit der Revidierung seines ersten Römerbriefkommentars fertig ist. In diesem neuen Römerbriefkommentar werden Dostojewski und dessen Romangestalten 30 Mal[23] erwähnt. Barth stellt im Vorwort zu dieser Auflage fest, dass der Schriftsteller zur Entstehung des zweiten Römerbriefkommentars wesentlich beigetragen habe, wobei „die Winke von Eduard Thurneysen"[24] unentbehrlich seien.

Wie haben die beiden Theologen ab Ende des Jahres 1919 Dostojewski verstanden? Inwiefern gilt die Dostojewski-Exegese als eine „Kundgebung" ihres damaligen theologischen Interesses? Kann daraus vielleicht sogar ein neues Bild der sog. „dialektischen Theologie"[25] gewonnen werden? Mit diesen drei Fragen wenden wir uns im Folgenden der inhaltlich-theologischen Auseinandersetzung Barths und Thurneysens mit Dostojewski zu, um das innere Verhältnis zwischen der „dialektischen Theologie" und Dostojewski zu erklären.[26] Zunächst werden im

---

[20] Karl Barths Postkarte vom 25. April 1921 (an Richard Siebeck), Karl Barth Archiv.

[21] Ebd.

[22] Vgl. Thurneysens Briefe vom 22. Juli 1921, Barth-Thurneysen Briefwechsel (1913-1921), S. 506.

[23] Die Bezugnahme auf Dostojewski im Vorwort zum zweiten Römerbriefkommentar wird dabei nicht zu diesen 30 Belegen gezählt. Barth hat mit diesem Verweis letztlich nur nachträglich erklärt, dass seine Auseinandersetzung mit Dostojewski ihm geholfen hat, die Botschaft des Neuen Testaments tiefer zu begreifen.

[24] Römerbrief (2010), S. 7.

[25] Für das Verständnis der „Dialektik" ist Barths Aufsatz „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie" (1925) grundlegend. J. Moltmann (Hg.), Anfänge der Theologie. Teil I, Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner, 2 Aufl. München: Ch. Kaiser Verlag 1966, S. 212ff.

[26] Siehe dazu die verschiedenen Deutungsversuche dieses Verhältnisses seit 1922: E. Hirsch, Rezension über E. Thurneysen, Dostojewski, und Th. v. Bodisco, Dostojewski als religiöse Erscheinung, in: Theologische Literaturzeitung, Jg. 47 (1922), S.89f. Th. Kampmann, Dostojewski in Deutschland, Münster i. Westf.: Helios- Verlag 1931. J. Redhardt, Das Evangelische und das Katholische Dostojewski-Bild, Inauguraldissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Evang.-theol. Fakultät der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz 1954. R. Bohren, Prophetie und Seelsorge. Eduard Thurneysen, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1982. E. Bryner, Die Bedeutung Dostojewskis für die Anfänge der dialektischen Theologie, in: Theologische Zeitschrift Jg. 38 (1982), S. 147–167. C. Van der Kooi, Anfängliche Theologie. Der Denkweg des jungen Karl Barth (1909 bis 1927), München: Chr. Kaiser Verlag 1987. Th. Kucharz, Theologen und ihre Dichter: Literatur, Kultur und Kunst bei Karl Barth, Rudolf Bultmann uns Paul Tillich, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1995. P. Brazier, Barth and Dostoevsky. A Study of the Influence of the Russian Writer Fyodor Mikhailovich Dostoevsky on the Development of the Swiss Theologian Karl Barth, 1915–1922, Milton Keynes/UK/Colorado Springs: Paternoster 2007. M. Schult, Im Banne des Poeten. Die theologische Dostoevskij-Rezeption und ihr Literaturverständnis, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprech Verlag 2012. K. Tolstaya, Kaleidoscope: F. M. Dostoevsky and Early Dialectical Theology, trans. by Anthony Runia, Leiden/Boston: Brill 2013. Hong Liang, Leben vor den letzten Dingen. Die Dostojewski-Rezeption im frühen Werk von Karl Barth und Eduard Thurneysen (1915-1923), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2016.

ersten Teil vier Briefauszüge von Barth und Thurneysen herangezogen, dabei liegt der Fokus auf den Dialogcharakter ihrer lebhaften Freundschaft. Die inhaltliche Parallelität im Blick auf den Lebensbegriff, die Barths Römerbriefkommentar bzw. Thurneysens Buch über Dostojewski[27] tief prägt, legt der zweite Teil summarisch dar. Der dritte und letzte Teil fasst die Bedeutung dieses Lebensbegriffs für ihre dialektische Theologie zusammen.

1 Dostojewski im Briefwechsel von Barth und Thurneysen

Die jüngste Barth-Forschung schenkt der Rolle Thurneysens bei der Entstehung von Barths zweitem Römerbriefkommentar zunehmende Aufmerksamkeit.[28] Zahlreiche Briefe aus der Korrespondenz zwischen den beiden Theologen, die noch nicht veröffentlicht sind[29], stellen überzeugend dar, dass Thurneysens Korrekturlesen von Barths Manuskript[30] die Endgestalt dieses epochemachenden Werkes maßgeblich geprägt hat.[31] Die dominierende Rolle Barths, die Thurneysen durch die unkritische Edition[32] seines Briefwechsels mit Barth zu akzentuieren versucht, spiegelt letztlich seine Bescheidenheit wider.[33] Barths berühmtes Urteil über diese

[27] Vgl. E. Thurneysen, Dostojewski, München: Chr. Kaiser Verlag 1921.

[28] Dieser Forschungsansatz wird von den folgenden drei Forschern vertreten: K. Tolstaya, Kaleidoscope: F. M. Dostoevsky and Early Dialectical Theology, trans. by Anthony Runia, Leiden/Boston: Brill 2013. M. Schult, Im Banne des Poeten. Die theologische Dostoevskij-Rezeption und ihr Literaturverständnis, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprech Verlag 2012. Hong Liang, Leben vor den letzten Dingen. Die Dostojewski-Rezeption im frühen Werk von Karl Barth und Eduard Thurneysen (1915-1923), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2016.

[29] Nach Tolstajas Aufsatz von 2012 werden diese Briefe von ihr editiert und veröffentlicht werden. K. Tolstoya, Literary Mystification: Hermeneutical Questions of the Early Dialectical Theology, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 54 (2012), S. 324ff.

[30] Im oben angeführten Brief Thurneysens vom 28. Oktober 1920 fragt er, ob er Barths Manuskript des zweiten Römerbriefkommentars korrekturlesen darf: „Lass mich weiter […] wenns geht, Stück um Stück teilnehmen. Oder ist es zu viel verlangt? Ich will mich nun sofort nochmals eingehend und vergleichend dahinter machen. Auffällige Bemerkungen notiere ich Dir extra." E. Thurneysens Brief vom 28. Oktober 1920 (an Karl Barth), Karl Barth Archiv.

[31] Barth hat großes Vertrauen an Thurneysens Sprachgefühl. Jedes Kapitel des zweiten Römerbriefkommentars wird von Thurneysen durchgelesen und korrigiert. Viele seiner Verbesserungsvorschläge übernimmt Barth ohne oder nur mit geringer Abänderung. Es ist keine Übertreibung, ihn als Mitverfasser dieses Buches zu bezeichnen.

[32] Vgl. E. Thurneysen, Die Anfänge, in: Antwort. Karl Barth zum 70. Geburtstag am 10. Mai 1956, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag AG 1956, S. 831-864. Karl Barth – Eduard Thurneysen Briefwechsel (1913– 1921), Bd. I. Bearb. u. hg. von Eduard Thurneysen, Zürich: Theologischer Verlag 1973. Karl Barth – Eduard Thurneysen Briefwechsel (1921–1930), Bd. II. Bearb. u. hg. von Eduard Thurneysen, Zürich: Theologischer Verlag 1974.

[33] In seiner „Edition" konzentriert sich Thurneysen einseitig auf den theologischen Entwicklungsweg von Barth, dabei streicht er seine eigenen anregenden Kommentare, die für Barth wichtig sind, sowie die Intimsphäre, die Barths Familienleben direkt betreffen. Dieses Wohlwollen Thurney-

geistliche „Bruderschaft“[34] im Vorwort zum zweiten Römerbriefkommentar, dass niemand entschlüsseln könne, wo die „Gedanken des einen anfangen, die des andern aufhören“[35], ist nicht richtig. Denn ein unveröffentlichter Brief von Thurneysen[36] zeigen schon deutlich auf, dass Barth zwei seiner Formulierungsvorschläge schließlich nur mit geringen Abänderungen übernommen hat.[37] In ihren regen Korrespondenzen um 1920 herum haben beide Theologen sich auch intensiv über Dostojewski ausgetauscht.[38] Im Folgenden seien vier Briefauszüge herangezogen. Sie dokumentieren die Präsenz Dostojewskis in ihrer damaligen Gedankenentwicklung. Am 6. Dezember schreibt Barth lobend an Thurneysen, nachdem er dessen Aufsatz *Die Aufgabe der Predigt*[39] gelesen hat:

> „Zum Innersten der Sache: Der Aufsatz machte mich wieder darauf aufmerksam (es hatte mich schon bei Röm.3, 21f. beschäftigt), dass unsere Anschauung vom Kreuz irgendwie noch eine beträchtliche Lücke haben muss in der Richtung auf die satisfactio vicaria. ‚Das Wort vom Kreuz‘ [1.Kor.1, 18] muss über die Darbietung des absoluten Paradoxes, über die Grenzbereinigung von Gott und Mensch, Zeit und Ewigkeit noch hinausgehen in einem Sinn, der bei uns bis jetzt noch nicht recht zu Worte kommt.“[40]

Einige Tage später schreibt Thurneysen zurück:

> „Dein Hinweis auf die satisfactio vicaria trifft den Punkt, auf den ich gerade auch bei allerlei Überlegungen zu Dostojewski gestoßen bin. Bei ihm ist sie ausgedrückt durch jenes merkwürdig gnädige, aber ganz und gar jenseitige Licht, das auf die Welt fällt.“[41]

sens wird später unglücklicherweise als die „Zensurtendenz des Barth-Kreises“ bezeichnet. Vgl. H. Helbling, Eckige Klammern, in: Neue Züricher Zeitung (18.10.1973).

[34] Die Anfänge, S. 831.

[35] Römerbrief (2010), S. 24.

[36] Vgl. E. Thurneysens Brief vom 22. September 1921 (an Karl Barth), Karl Barth Archiv.

[37] Vgl. Leben vor den letzten Dingen, S. 111ff. sowie Tolstajas Analyse in Literary Mystification, S. 304ff.

[38] Vgl. Barth-Thurneysen (1913-1921), S. 72, 324, 326, 359, 404, 414, 432, 434, 437, 442, 453, 456, 460f., 472, 476f.,479-481, 497f., 506, 508, 524.

[39] Vgl. E. Thurneysen, Die Aufgabe der Predigt, in: Wege der Forschung. Aufgabe der Predigt, hrsg. von Gert Hummel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1971, S. 105-118. Thurneysen hat in diesem Aufsatz mehrfach Bezug auf Dostojewski genommen.

[40] Barth-Thurneysen (1913-1921), S. 451.

[41] A.a.O., S. 453.

Laut Barth, der zunehmend die „Grenzbereinigung von Gott und Mensch" akzentuiert, soll die „Lücke" ihrer Kreuzestheologie, also die letzte Verbindung zwischen Gott und Mensch, durch Stellvertretung Christi überwunden werden. Mit der eindrucksvollen Licht-Metapher, die seinen Leseeindruck über Dostojewski zusammenfasst[42], formuliert Thurneysen hier im Zusammenhang mit der eigenen Beschäftigung mit Dostojewski Barths selbstkritische Reflexion um. Nach ihrer jetzigen Einsicht erweist sich Dostojewski nicht mehr als Werkzeug zum Verständnis der russischen Mentalität, sondern als ein Weggefährte, dessen Romane theologisch wichtig sind.

Am 24. Juni 1921 berichtet Thurneysen Barth vom baldigen Abschluss seines Manuskripts *Dostojewski*. Über den Inhalt dieses Buches schreibt er auffallend:

> „In vielem wird die Arbeit wie eine Illustration zu deiner Römerbriefexegese wirken."[43]

Es ist hier bemerkenswert, dass Thurneysen sein Dostojewski-Buch als Veranschaulichung des zweiten Römerbriefkommentars versteht. Damit weist er implizit darauf hin, dass zwei Werke einem einheitlichen Ganzen angehören. Diese Zusammengehörigkeit, welche er mit dem Motiv der „Illustration" hervorhebt, bringt Barth in seinem Brief vom 3. August 1921 noch lebendiger zum Ausdruck, nachdem er Thurneysens Dostojewski-Buch gelesen hat:

> „Ich habe ihn nun mit trefflichem Eindruck ruhig gelesen und bin sehr, sehr froh, dass neben meinem ungefügen Lastautomobil nun dieses flinke und doch so überaus leistungsfähige Motorrad in voller Fahrt ist."[44]

Die Zusammengehörigkeit beider Werke visualisiert Barth hier mit gemeinsamer Fahrt von Lastautomobil und Motorrad, dabei lobt er die Leistungsfähigkeit des Motorrades, nämlich die theologische Aussagekraft des Dostojewski-Buches von Thurneysen. Ihm zufolge stellt sich dieses Motorrad Thurneysens im Vergleich mit dem „ungefügen" Lastautomobil, also seinem dicken Römerbriefkommentar, sogar als flinker dar. Der Zusammengehörigkeit zwischen beiden Werken liegt laut Barths Auffassung ihre inhaltliche Parallelität zugrunde. Worin liegt also diese Parallelität?

[42] Diese Metapher dürfte Barth inspiriert haben, im 3. Kapitel des zweiten Römerbriefkommentars Christus als „Licht der letzten Dinge" zu bezeichnen. Vgl. Römerbrief (2010), S. 453.

[43] Barth-Thurneysen (1913-1921), S. 499.

[44] A.a.O., S. 508.

2 Der Lebensbegriff in Barths Römerbriefkommentar und Thurneysens *Dostojewski*

Sowohl im zweiten Römerbriefkommentar als auch in Thurneysens *Dostojewski* nimmt der Lebensbegriff die zentrale Stellung ein.[45] Die inhaltlich-theologische Parallelität der beiden Werke ist in diesem Begriff begründet. Was ist Leben? Bereits im Jahr 1909 kommt dieses Wort erstmalig im Beitrag „Christus ist geboren", den Barth für das reformierte Gemeinde-Blatt in Genf verfasst hat, vor.[46] Dabei betrachtet er es nicht als erklärungsbedürftig.[47] Acht Jahre später legt Barth im Vortrag „Religion und Leben" einen vitalistischen Lebensbegriff vor[48], der die Unverfügbarkeit und Unbekanntheit des Lebens artikuliert. Das Leben sei die große „Unbekannte in der Mitte"[49] zwischen Bibel und Welt und lasse sich nicht auf private und passive Seelenerlebnisse reduzieren. Demgegenüber werde Leben durch dessen Aktivität, Öffentlichkeit und Körperlichkeit gekennzeichnet.[50]

1919 wird diese Lebensauffassung Barths im berühmten Tambacher Vortrag „Christ in der Gesellschaft" revidiert. Nicht Dynamik des Lebens, sondern die schöpfungs- und erlösungstheologische Perspektive des menschlichen Lebens[51] steht im Vordergrund. Barth spricht hier von „Lebensbejahung"[52] und „Lebensverneinung"[53], die durch das dialektische Verhältnis[54] Gottes zur Welt veranlasst werden. Gott hat die ganze Schöpfung zwar bejaht, aber unsere gegenwärtige verfallene Welt kann Gottes Gericht nicht entrinnen. Dieser tiefe Perspektivwechsel von der Dynamik des Lebens zum grundlegenden Angewiesensein des Lebens auf

[45] Neben dem Lebensbegriff gibt es in Röm II noch andere verwandte Begriffe und Formulierungen wie „Lebensfrage", „Lebensinhalt", „Lebensversuch" „Lebensmöglichkeit" „Leben aus dem Tode", „vom Tod zum Leben" „Leben in Beziehung auf Gott", „Leben nach dem Fleische" und „Leben und Tod" usw. Vgl. A. a. O., S. 155, 165, 172, 185, 188, 193, 199, 205, 208, 214, 220, 221, 222, 225, 226, 228, 229, 230f., 234f., 236, 250, 251, 254, 258, 269, 271, 273, 276, 277, 282f., 284f., 287, 290, 291, 292f., 293, 294, 295, 296, 299, 300, 304, 306, 311f., 313, 314, 319f., 320, 323, 322, 323f., 338, 340f., 342, 344, 346, 354, 365, 370, 372, 374, 375, 377, 388, 390, 391, 392, 395f., 399, 400, 402, 404, 405f., 407, 408f., 410, 412, 413, 418, 421, 424, 428, 430, 431, 439, 441,447f., 450, 474, 548, 580, 588, 617, 659, 661, 667, 672, 674, 683f., 711. Dostojewski, S. 3, 4, 13, 14, 15, 16, 17, 20, 28, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 62, 63, 64, 68, 69, 75, 76.

[46] Vgl. K. Barth, Vorträge und kleinere Arbeiten 1909–1914, hrsg. von H.-A. Drewes und H. Stoevesandt, Zürich: Theologischer Verlag 1993, S. 9f.

[47] In einem anderen Beitrag „Mit Christus gestorben" (1910), den Barth für dieses Gemeindeblatt geschrieben hat, verwendet er den Lebensbegriff auch ohne jegliche Erklärung. Vgl. dazu Vorträge und kleinere Arbeiten 1909–1914, S. 34f.

[48] Vgl. Vorträge und Kleinere Arbeiten 1914-1921, S. 409-434.

[49] A.a.O., S. 419.

[50] Vgl. a.a.O., S. 422ff.

[51] Vgl. a.a.O., S. 577ff.

[52] A.a.O., S. 586.

[53] Ebd.

[54] Vgl. a.a.O., S. 577. Das Wort „dialektisch" bezeichnet hier v. a. den Doppelstatus Gottes: Schöpfer und Erlöser.

Gott hat sich auch im zweiten Römerbriefkommentar[55] niedergeschlagen. Barth konkretisiert hier das Angewiesensein des Lebens auf Gott als souveräne Herrschaft Gottes über das Leben. Es gebe überhaupt kein Leben an sich, sondern nur ein Leben unter Gottes Herrschaft, ein

> „Leben in Beziehung auf Gott, das unter das Gericht und unter die Verheißung Gottes gestellte Leben: das durch den Tod charakterisierte, durch den Tod Christi aber als Hoffnung des ewigen Lebens qualifizierte Leben. […] das Leben im ‚Leben' ist die Freiheit Gottes, für uns also der Tod: nur dem Herrn leben wir."[56]

Das Leben wird einerseits von Gericht und Tod bedroht, andererseits auch von Verheißung und Hoffnung des ewigen Lebens qualifiziert. Während Tod die Endlichkeit des Menschen zeigt, stellt der Tod Christi bzw. seine Auferstehung göttliche Kraft dar. „Todesweisheit"[57] bezeichnet darum nicht allein die Anerkennung der konstruktiven Bedeutung des Todes für dieses Leben, sondern auch die Entdeckung des heilsrelevanten Sinns des Kreuzestodes Christi, nämlich die Verheißung des auferstandenen Lebens. Das auferstandene Leben sowie dessen transformierende Kraft für das diesseitige Leben nennt Barth hier „Leben im Leben". Nach ihm hat Gottes Herrschaft über das Leben nichts mit Sinnentleerung des diesseitigen Lebens zu tun, vielmehr bezieht sie sich auf die „jenseitige Sinngebung des Lebens"[58] durch den Gott, der frei ist. Diesen freien Gott betrachtet er als „immer nahen, immer fernen Blickpunkt"[59], der ihm die Zusammenschau der tiefen Struktur des menschlichen Lebens und des Grundes der kritischen Liebespraxis[60] ermöglicht.

In Thurneysens Buch *Dostojewski* lässt sich die ähnliche Lebensauffassung entdecken. Bei diesem Russen dominiere eine tiefe Ehrfurcht vor „Wildheit, Fremdheit, Rätselhaftigkeit"[61] des menschlichen Lebens, welche durch „triviale Alltäg-

---

[55] Vgl. dazu Fußnote 45. Es ist auffallend, dass Barth und Thurneysen hier die beiden Begriffe, das Leben und das menschliche Leben, nicht voneinander unterscheiden.

[56] Römerbrief (2010), S. 683.

[57] Diesen Kernbegriff hat Barth vom Basler Kirchenhistoriker F. Overbeck übernommen: „Das Christentum will uns Menschen helfen und verdient schon darum unsern Hass nicht, auch wenn es das Vermögen dazu, uns zu helfen, nicht hätte. Dieses Vermögen aber hat es ohne Zweifel nicht, und wäre es auch nur aus dem Grunde, weil es uns allen Ernstes auf die Letzten Dinge, d.h. über uns selbst hinaus verweist und damit nur Todesweisheit ist." F. Overbeck, Werke und Nachlass 6/1: Kirchenlexicon Materialien. Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie von Franz Overbeck, aus dem Nachlass herausgegeben von C. A. Bernoulli, kritische Neuausgabe herausgegeben von B. Reibnitz, Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler 1996, S. 318. Vgl. dazu Thurneysens Auffassung in Dostojewski, S. 24ff.

[58] Römerbrief (2010), S. 265.

[59] A.a.O., S. 671.

[60] Vgl. Dostojewski, S. 64ff.

[61] A.a.O., S. 3.

lichkeit“[62] verdunkelt sind. Ähnlich wie Stefan Zweig[63] konzentriert er sich auf Dostojewskis „unerhörten Realismus“[64], dessen Kern sich mit der radikalen Aufdeckung der „tiefsten Tendenz des Lebens nach Jenseitigkeit“[65] zusammenfassen lässt. Dostojewski sei

> „sich dieses wesentlichen Zusammenhanges zwischen Realismus und jenseitiger Bestimmtheit seiner Gestalten selber wohl bewusst gewesen: ‚Bei vollständigem Realismus den Menschen im Menschen finden' – damit bezeichnet er selber einmal die innerste Tendenz seiner Kunst.“[66]

Um jene Tendenz nach Jenseitigkeit, die den „Menschen im Menschen“ konstituiert, näher zu definieren, entwickelt Thurneysen in *Dostojewski* den Begriff „Bild des Lebens“[67]. Wohl von der perspektivischen Malerei inspiriert stellt er heraus, dass dem „Bild des Lebens“ die Bildlinien und der „einzige, außerhalb des Bildes liegende Fluchtpunkt“[68] zugrunde liegen. Während Bildlinien alle Lebensphänomene darlegen, bringt der Fluchtpunkt den Schöpfer- und Erlösergott metaphorisch zum Ausdruck, wobei dessen Jenseitigkeit durch das Attribut „außerhalb des Bildes“ akzentuiert wird. Alle Bildlinien bleiben diesseitig und auf ihn bezogen. Zwischen dem jenseitigen Fluchtpunkt und den diesseitigen Bildlinien ist „eschatologische Spannung“[69] aufrechtzuerhalten. Jeder Versuch, diese Spannung sowie Grenze aufzuheben, sei es durch die selbstanmaßende Verneinung des Fluchtpunkts, sei es durch betrügerische Verschiebung des Fluchtpunkts ins Bild, führt letztlich zum Zusammenbruch dieses Bildes. „Dostojewskis ganze Erkenntnis“[70], so Thurneysen, setze diesen Gedanken voraus.

Der russische Schriftsteller zeigt, dass der Mensch der Versuchung der „prometheischen Empörung“[71] gegen die eschatologische Spannung nicht gewachsen

---

[62] A.a.O., S. 4.

[63] Vgl. dazu Thurneysens Brief vom 16. März 1921 an Barth: „Meine Lektüre war ein schönes Buch von Stefan Zweig über Balzac-Dickens-Dostojewski, fast alles an diesem Buch ist gute und dazu geistvoll und glänzend gesagt...“ Barth-Thurneysen (1913-1921), S. 476f.

[64] Dostojewski, S. 33.

[65] A.a.O., S. 35.

[66] Ebd.

[67] A.a.O., S. 36.

[68] A.a.O., S. 35. Thurneysens Begriff des Fluchtpunktes ist auch in Barths zweitem Römerbriefkommentar zu finden: „Dann konstituiert nicht nur der Eine, sondern auch, im Blick auf den Einen, die Vielheit der Glieder, der Einzelnen, die Gemeinde als Gemeinschaft. Und was für eine Gemeinde! Nur zögernd wagen wir es, hier dem Text zu folgen, denn hier rückt der Fluchtpunkt der Auferstehung dem Bilde wieder einmal unheimlich nahe.“ Römerbrief (2010), S. 600.

[69] A.a.O., S. 38.

[70] A.a.O., S. 76.

[71] A.a.O., S. 40. In ähnlichem Sinne ist in Dostojewski auch von der „titanischen Leidenschaft“ Dostojewskis, also seinem Panslawismus, die Rede. A. a. O., S. 75. In seinem zweiten Römerbrief-

ist. Der Student Rodion Raskolnikoff ermordet in *Schuld und Sühne*[72] eine alte Wucherin, die er für minderwertig hält, um zu beweisen, dass den Stärkeren, nämlich Herrscher des Lebens, „alles erlaubt ist"[73]. In dieser Logik der Stärkeren steckt nach Thurneysen ein unersättlicher „Lebensdurst"[74]. Er will durch den Mord der Wucherin statt ein „Stücklein Leben"[75] das „Leben selber"[76] in Gottes Hand besitzen. Er will Fluchtpunkt des „Bildes des Lebens" werden. Damit übertritt er den „Grenzstein der Humanität"[77] und begeht die „Untat"[78].

Ähnlich wie Raskolnikoffs Tragödie lässt die Familiengeschichte in *Die Brüder Karamasoff* erkennen, dass dieselbe prometheische Empörung hinter „verführerischer Zweideutigkeit"[79] der Erotik zu entdecken ist. Gruschenka, um die der alte Karamasoff bzw. seine drei Söhne, Mitja, Iwan sowie Aljoscha, „verzweifelt miteinander ringen"[80], verkörpert die dämonische Tiefe der Bezauberung durch Schönheit, die im Eros letztlich zum Vorschein kommt. Nach Thurneysen versucht ein Mensch durch Erotik über die „Unmittelbarkeit des Lebens"[81], die sich in Schönheit zeigt, zu verfügen. In diesem Machtanspruch reißt er aber jene Schönheit aus der „Kontinuität mit den übrigen Inhalten des Lebens"[82] heraus und verwandelt sie hier in den „titanischen Himmelsstürmen und dämonischen Höllenstürzen"[83]. Der Mensch ist gar nicht Herr des Lebens, vielmehr empfängt er Lebensfülle von der jenseitigen Lebensquelle, die als Fluchtpunkt sein „Bild des Lebens" trägt.

Dostojewskis Romanfiguren haben das Leben missbraucht, indem Sie die Grenze zwischen Gott und Mensch übertreten. Ihre Unfähigkeit, aus dieser „Verführung zu erwachen"[84], und ihre Ablehnung, „Grenzen zu heiligen"[85], führen sie zum Angeklagten vor den Richterstuhl des jenseitigen Gottes. Mit diesem Gerichtetsein des individuellen Lebens durch die Empörung gegen jene „eschatologische Spannung" zwischen Fluchtpunkt und Bildlinien rekonstruiert Thurneysen syste-

kommentar spricht Barth im Sinne der „prometheischen Empörung" vielfach von „titanisch" sowie „Titanismus". Vgl. Römerbrief (2010), S. 153, 340, 342, 485, 546, 579, 593f., 594, 598, 605, 633ff., 640, 646, 690, 692.

[72] Vgl. Barths Brief vom 18. August 1915: „Gestern las ich den ganzen Tag Dostojewski «Schuld und Sühne»; ich wollte ich würde ganz klug aus diesen Russen." Barth-Thurneysen (1913-1921), S. 72.

[73] Dostojewski, S. 40.

[74] A.a.O., S. 13.

[75] A.a.O., S. 14.

[76] Ebd.

[77] A.a.O., S. 15.

[78] Ebd.

[79] Dostojewski, S. 15.

[80] A.a.O., S. 17.

[81] A.a.O., S. 20.

[82] Ebd.

[83] Ebd.

[84] A.a.O., S. 20f.

[85] Ebd.

matisch die Kultur-, Gesellschafts- und Religionskritik Dostojewskis.[86] In diesen außerindividuellen Bereichen ist laut ihm derselben Verweigerung des Fluchtpunkts zu begegnen. Durch das betrügerische Kultur- und Gesellschaftsideal sowie die Götzen der Religion werde dieser jenseitige Fluchtpunkt ersetzt. Was

> „ist die Hölle anderes als das Leben, dieses Leben, sofern es um seine Beziehung zu Gott betrogen ist. Damit verliert es seinen Sinn. Es wird zur Ungeheuerlichkeit, zur Lüge, zur Verrücktheit; alle seine Linien fallen auseinander wie die Linien eines Bildes, das seinen Fluchtpunkt verloren hat.“[87]

Es gibt überhaupt keinen direkten Weg vom Menschen zu Gott, weil Gott jenseitig und der Mensch diesseitig ist. Jede Grenzübertretung seitens des Menschen gefährdet das Bild des Lebens. Was aber bei

> „den Menschen unmöglich ist, das ist bei Gott möglich. Wenn von uns her kein Schritt zu ihm führt, so führt desto schierer von ihm her ein Schritt zu uns. Die eschatologische Spannung entfaltet sich bei Dostojewski zur Eschatologie selber.“[88]

Dieser göttliche Schritt zum Menschen hin ist eine theophanische Offenbarung, welche die eschatologische Spannung zwischen Fluchtpunkt und Bildlinien auflöst. Dieses punktuelle Ereignis verkündigt das „Ende des Bildes“[89] und ist darum für alle, „die selber im Bilde sind“[90], nichts Nachvollziehbares mehr. Thurneysen nennt es die „Eschatologie“, also die in Christi Auferstehung begründete Auferstehung der Toten.[91] Die Auferstehung der Toten betrachtet er als Gottes richtende Gnade und das ins Diesseits eingebrochene Jenseits. Gott selber löst die eschatologische Spannung zwischen ihm und dem menschlichen Leben auf, und schafft „das ewige Reich des Lebens“.[92] In diesem „letzten, ewigen Augenblick“[93] des Aktes Gottes wird das „Bild des Lebens“ letztlich in das „Hoffnungslicht“[94], das

[86] Leben vor den letzten Dingen, S. 191ff.

[87] Dostojewski, S. 57f.

[88] A.a.O., S. 39.

[89] A.a.O., S. 40.

[90] Ebd.

[91] Die zeitliche Differenz zwischen diesen beiden Auferstehungen betrachtet Thurneysen hier als sekundär.

[92] Dostojewski, S. 16.

[93] A.a.O., S. 40.

[94] A.a.O., S. 39. Vgl. oben angeführten Brief Thurneysens vom 10. Dezember 1920. „Dein Hinweis auf die satisfactio vicaria trifft den Punkt, auf den ich gerade auch bei allerlei Überlegungen zu Dostojewski gestoßen bin. Bei ihm ist sie ausgedrückt durch jenes merkwürdig gnädige, aber ganz und gar jenseitige Licht, das auf die Welt fällt.“ Barth-Thurneysen (1913-1921), S. 453.

nicht mehr menschliche Möglichkeit ist, transformiert. In der Gegenwart des Eschatons verschwindet das „Bild des Lebens" und es gibt nur die himmlische „Gestalt des Menschen"[95], die dem Menschen eine Verheißung der letzten Lebenserlösung bleibt.

Laut Thurneysen liegt die Bedeutung der Verheißung in ihrer das Diesseits verwandelnden Kraft, die zur diesseitigen „Auferweckung und neuen Geburt"[96] führt. Als Beispiel gilt eine bedeutende Szene aus *Schuld und Sühne*, in welcher Sonja dem Raskolnikoff die berühmte Wiederbelebungsgeschichte des verstorbenen Lazarus im Johannesevangelium vorliest und dieser letztlich das Gerichtet- sowie Begnadigtsein des Lebens begreift. Dieses Begreifen[97], das Thurneysen mit der „neuen Geburt" identifiziert, führt zur Bekehrung, die die kritische „Hinwendung zum Leben"[98] ermöglicht. Wo Bekehrung geschieht, da entsteht tätige Liebe, die als „Vorbote"[99] der Totenauferstehung das menschliche Leben kritisch bejaht. Denn sie akzeptiert das Leben „in seiner Diesseitigkeit"[100] nur um dessen Jenseitsbezogenheit willen. Die Liebe setzt Sehnsucht nach „einem ganz andern Leben"[101] und der „Verwandlung aller Dinge"[102] voraus. Die „Aufzeichnungen des Starez Sossima"[103] zeigen eindeutig, dass diese sich zum Jenseits hin orientierte tätige Liebe „stärker, umwälzender, erneuernder"[104] als die prometheische Empörung wirken kann. Darin liegt der Grund der „positiven Haltung"[105] in Dostojewskis Romanen gegenüber „allem Bestehenden"[106], darunter Staat und Kirche, trotz seiner radikalen Gesellschafts- und Religionskritik.

---

95 Dostojewski, S. 21.

96 A.a.O., S. 41.

97 Vgl. Römerbrief (2010), S. 590ff.

98 Dostojewski, S. 62. Vgl. Thurneysens Brief vom 21. März 1921: „Meinen Vortrag über Dostojewski werde ich auslaufen lassen in Erwägungen über Menschenliebe als Liebe zum Einzelnen, zum irdischen Menschen. Es findet bei Dostojewski gerade kraft der Aufhebung alles Menschlichen eine merkwürdige Rückwendung zum Menschen selber statt und zwar nicht nur zur Idee des Menschen, sondern zum empirischen konkreten Menschen. Dafür ist sein ganzes Œuvre Zeugnis, eine ungeheure Rückwendung der Kurve aus allen Fernen, den himmlischen und höllischen, zur Erde – aber unter dem Signum Auferstehung." Barth-Thurneysen (1913- 1921), S. 479.

99 Dostojewski, S. 71.

100 A.a.O., S. 62.

101 A.a.O., S. 64.

102 Ebd.

103 Für Thurneysen bilden sie den dogmatischen Höhepunkt von Die Brüder Karamasow, weil sie vornehmlich die geheimnisvolle Jenseitsbezogenheit des Lebens thematisiert haben.

104 Dostojewski, S. 71.

105 A.a.O., S. 67. Vgl. dazu „Gerade diese scheinbar so konservative, in Wirklichkeit so radikale Stellung, die nichts anderes ist als die Aufrollung der Problematik des Lebens in ihrem ganzen Bestehende, das sich als solches erhalten, verewigen und vergöttern möchte." A.a.O., S. 70.

106 Ebd.

Es stellt sich heraus, dass Thurneysen im Zusammenhang der Dostojewski-Auslegung eine literarische[107] Lebensauffassung entwickelt, an der Barth im zweiten Römerbriefkommentar auch beteiligt ist. Der Parallelität der beiden Werke liegt diese Lebensauffassung zugrunde. Was Barth bzw. Thurneysen um 1921 herum fasziniert, ist Bezogensein des menschlichen Lebens auf den Schöpfer- und Erlösergott, das den jenseitigen Sinn des Lebens konstituiert. Es bleibt der große Verdienst Thurneysens, diese Jenseitsbezogenheit des Lebens mit dem „Bild des Lebens“ in Verbindung gebracht zu haben. Darin liegt die Bedeutung der einzigartigen Dostojewski-Exegese von Thurneysen, die in Barths zweitem Römerbriefkommentar ihren Niederschlag gefunden hat.[108] Diese beiden Werke sind zwei parallele literarische Produkte derselben theologischen Umorientierung Thurneysens und Barths ab dem Spätjahr 1919[109], welche die Jenseitigkeit Gottes zunehmend ins Zentrum rückt. Sie dokumentieren, dass das lebenstheologische Interesse der beiden Theologen einen konstruktiven Bestandteil ihrer Auffassung der Jenseitigkeit Gottes bildet. Was hat dies für unser Verständnis von der sog. dialektischen Theologie zu bedeuten?

3 Dostojewski und Dialektische Theologie

Als der Grundtext der dialektischen Theologie artikuliert der zweite Römerbriefkommentar die Unentbehrlichkeit der Eschatologie für das Christentum. Der Programmsatz lautet:

> „Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit *Christus* ganz und gar und restlos nichts zu tun.“[110]

Eschatologie darf nicht als „harmloses [...] Kapitelchen am Ende der Dogmatik“[111] bleiben, vielmehr soll sie als Voraussetzung der christlichen Theologie zur Geltung kommen. Denn die Erlösungsbotschaft des Christentums ist im Kern durchaus eine eschatologische Größe. Der Eschatologiebegriff im zweiten Römerbriefkom-

[107] Dieser Literarizität liegt wohl Thurneysens bildhafte Denkweise zugrunde, vgl. E. Buschs Eindruck von ihm: „Er redet kaum argumentierend, er denkt in Bildern […]“ E. Busch, Meine Zeit mit Karl Barth. Tagebuch 1965–1968, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011. S.16.

[108] Als aussagekräftigstes Beispiel gilt Barths Ausdruck „der Ewigkeitshunger Dostojewskis“. Vgl. „Sollten wir uns etwa scheuen, die Konsequenzen ziehend, wirklich an zu treten, sollte uns die Unerbittlichkeit Calvins, der dialektische Mut Kierkegaards, die Ehrfurcht Overbecks, der Ewigkeitshunger Dostojewskis, die Hoffnung Blumhardts allzu groß und gefährlich erscheinen, […] so mögen wir uns mit schwächeren und schlechteren religiösen Möglichkeiten, etwa mit irgend einem Rationalismus oder Pietismus begnügen […]“ Römerbrief (2010), S. 346.

[109] Barths berühmter Tambacher Vortrag „Der Christ in der Gesellschaft“ markiert diese Umorientierung. Vgl. Vorträge und Kleinere Arbeiten 1914–1921, S. 547–598.

[110] Römerbrief (2010), S. 430.

[111] A.a.O., S. 668.

mentar hebt Gottes „Überzeitigkeit“[112] bzw. jenen „unendlichen qualitativen Unterschied“[113] zwischen Gott und Menschen hervor. Der Hauptakzent dieser Eschatologie liegt auffallend im „unbekannten Gott“[114], der als der Schöpfer und Erlöser senkrecht von oben her gegen die bestehende Welt ein richtendes „Nein“, dem das gnädige „Ja“ zugrunde liegt, ausspricht. Dieses göttliche Wort, also der gekreuzigte und auferstandene Jesus Christus, enthüllt die tiefe Krise zwischen der Ewigkeit des Gottes und der Zeit des Menschen. Die Ewigkeit definiert Barth sowohl als eine Negation der Zeit, die die Zeit als Zeit der „Unwissenheit“[115] erkennen lässt, als auch als Transformation der Zeit, die die Zeit zur „Zeit der Umkehr“[116] verwandelt. Die Umkehr führt auf die „Erkenntnis des ewigen Augenblicks“[117], die im Einbruch der Ewigkeit in den verlaufzeitlichen Augenblick begründet ist, zurück. Als ein punktuelles Ereignis stellt dieser ewige Augenblick die Fülle der Heilsgegenwart dar und schließt jeden Zukunftsbezug der Erlösung aus.[118]

Nach dem zweiten Weltkrieg wird dieses Eschatologiekonzept der dialektischen Theologie nicht nur von Barth selbst, sondern auch von der jüngeren Generation der Systematiker, v.a. J. Moltmann und W. Pannenberg kritisiert. In der Gotteslehre seiner *Kirchlichen Dogmatik* weist Barth mit Nachdruck darauf hin, dass die Akzentuierung der „Überzeitigkeit“ Gottes zur Vernachlässigung seiner Vorsowie Nachzeitigkeit[119] geführt hat. Pannenberg und Moltmann stellen einstimmig das Fehlen der eschatologischen „Zukünftigkeit“[120] in der dialektischen Theologie Barths heraus. 2002 wird seine Vorlesung über die Erlösungslehre, die er 1926 an der Universität Münster gehalten hat, editiert und veröffentlicht.[121] Anders als im zweiten Römerbriefkommentar fällt auf, dass er hier den konkreten Loci traditioneller Eschatologie größere Aufmerksamkeit widmet. Die jüngste Forschung stellt die Eschatologie des zweiten Römerbriefkommentars, im Vergleich mit der „materialen“ Eschatologie Barths in der Münsteraner Vorlesung, als inhaltsleere „forma-

[112] K. Barth, Kirchliche Dogmatik, II/1, Die Lehre von Gott, Evangelischer Verlag Zürich 1946. S. 719.

[113] Römerbrief (2010), S. 17.

[114] A.a.O., S. 59.

[115] A.a.O., S. 667.

[116] A.a.O., S. 666.

[117] A.a.O., S. 665.

[118] Im zweiten Römerbrief wird die Überflüssigkeit der Parusie hervorgehoben: „Wie soll denn «ausbleiben», was seinem Begriff nach überhaupt nicht «eintreten» kann? […] Nicht die Parusie «verzögert» sich, wohl aber unser Erwachen.“ A.a.O., S. 668.

[119] Kirchliche Dogmatik II,1, S. 713.

[120] Vgl. dazu Pannenbergs kritische Analyse in W. Pannenberg, Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag 1997, S. 579.

[121] Vgl. K. Barth, Unterricht in der Christlichen Religion, Bd.3, Die Lehre von der Versöhnung / Die Lehre von der Erlösung, 1925/1926, hg. von H. Stoeversandt, Zürich: Theologischer Verlag 2002.

le“ Eschatologie dar.[122] Nicht Fehlen der Zukünftigkeit, sondern das Fehlen der Bearbeitungen der Lehrpunkte der Eschatologie steht im Brennpunkt der wissenschaftlichen Kritik der Gegenwart.

Thurneysens und Barths Auseinandersetzung mit Dostojewski um 1921 herum, welche mit ihrem derzeitigen lebenstheologischen Konzept verbunden ist, bietet uns ein neues Bild der Eschatologie im zweiten Römerbriefkommentar. Der überzeitige Gott, den Barth durch die Eschatologie hervorhebt, erweist sich auch als der lebendige Gott, der dem realen Leben in der Zeit Perspektive und Tiefe verleiht, während das Leben den Hinweischarakter zeigt.

> „Das Leben in seiner ganzen Breite, Tiefe und Höhe weist hin auf die noch ganz anders ganze Breite, Tiefe und Höhe der Errettung und Erfüllung, die in Jesu Auferstehung sich ankündigt.“[123]

Das Thema der Bibel, das der Auffassung Barths nach mit der „Summe der Philosophie“[124] identisch ist, enthält nicht nur die Beziehung des überzeitigen bzw. souveränen Gottes zum endlichen Menschen, sondern auch die Beziehung „dieses Menschen zu diesem Gott“[125] im zeitlichen Leben. Letztere lässt sich als Jenseitsbezogenheit des Lebens charakterisieren. In Dostojewski hat Thurneysen diese dynamische tiefe Struktur des Lebens mit dem „Bild des Lebens“ kreativ zum Ausdruck gebracht. Die zwei untergeordneten relevanten Wendungen, also die eschatologische Spannung zwischen Fluchtpunkt und Bildlinien und die Wendung von eschatologischer Spannung zur „Eschatologie“, lassen eindeutig erkennen, dass Barths und Thurneysens damalige Auseinandersetzungen mit den „letzten Dingen“ sich inhaltlich auch auf das Leben vor den letzten Dingen, nämlich den eschatologischen Sinn des Lebens, beziehen. Die Existenzialität[126] ihrer dialektischen Theologie setzt hier eine eschatologische Lebenstheologie voraus. Im Kontext dieser Lebenstheologie wird eine verbreitete Sicht der Eschatologie Barths und Thurneysens in den 1920er Jahren als revisionsbedürftig erwiesen: Es handelt sich bei ihr nicht um eine nihilistische Katastrophentheorie[127], sondern um die Treue Gottes, die sich durch Erschaffung, Aufrechterhaltung und Transformierung des

[122] G. Etzelmüller, Gregor, >>…zu richten die Lebendigen und die Toten<< Zur Rede vom Jüngsten Gericht im Anschluss an Karl Barth, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2001, S. 97ff. Vgl. K. Barth, Die Lehre von der Versöhnung/Die Lehre von der Erlösung, S. 434ff.

[123] Römerbrief (2010), S. 517.

[124] A.a.O., S. 573.

[125] Ebd.

[126] Vgl. a.a.O., S. 380, 447f., 454, 560. Gerade diese Existenzialität des zweiten Römerbriefkommentars schätzt der Philosoph M. Heidegger hoch. Er entdeckt darin „eine Explosion mit viel Schutt und Rauch.“ R. Bultmann – M. Heidegger Briefwechsel (1925-1975), hrsg. von A. Großmann und Ch. Landmesser, Tübingen/Frankfurt 2009, S. 21.

[127] Vgl. W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. III, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993, S. 578.

Bildes des Lebens darstellt. Nicht die Weltflucht, sondern die Heilsgewissheit steht im Zentrum dieser Eschatologie.

Es ist kein Zufall, dass beide Theologen Dostojewski als Wortführer ihrer Lebenstheologie entdeckten. Denn Dostojewskis Modernitätskritik[128] bzw. die Radikalität seiner klassischen Figuren[129] illustrieren ein Lebensverständnis, das ihrem damaligen Eschatologieverständnis entspricht. Sie projizieren ihre eschatologische Akzentuierung auf diesen Schriftsteller und gewinnen damit klareres Selbstverständnis in Hinsicht auf die lebenstheologische Konsequenz ihrer Eschatologie. Darin liegt Dostojewskis unwiderstehlicher Zauber für sie. Die kreative Dostojewski-Exegese der beiden Theologen basiert auf einer selektiven Lesart, die sich auf „die letzten Dinge“ konzentriert. Diese eschatologische Konzentration ihrer Exegese führt sie letztlich zur scharfsinnigen Kritik des Panslawismus Dostojewskis[130] sowie des politischen Missbrauchs Dostojewskis durch D. Mereschkovski und van den Bruck. Denn diese beiden Richtungen stellen denselben Machtehrgeiz dar, der die Würde „der letzten Dinge“ mit der Lüge „der vorletzten Dinge“, nämlich des national-staatlichen Interesses, verwechselt.

Dieser Ernst mit „den letzten Dingen“ prägt die Einseitigkeit ihrer Dostojewski-Auslegung. Aus der Überzeugung, dass sie besser als Dostojewski selbst seine tiefe Intention begreifen können[131], haben sie die Tiefe der Satire und Intensität der Leidenschaft der Gedankenwelt Dostojewskis auf extreme Weise zerlegt und rekombiniert. Dabei verlieren sie den russischen Hintergrund des Schriftstellers völlig aus dem Blick. Aber wenn wir nicht richtig begreifen, warum sie seine Romane so interpretieren wollten, werden wir die theologische Bedeutung der Einseitigkeit ihrer Auslegung möglicherweise nicht sachgemäß bewerten können, denn sie ist verwurzelt in ihrem radikalen Jugendtraum: Aus der Perspektive „der letzten Dinge“ das gegenwärtige Leben kritisch zu erfassen und im Rätsel Gottes die heilvolle Lösung des Rätsels des Lebens zu entdecken.

---

[128] Vgl. Fjodor Dostojewskij, Aufzeichnungen aus dem Kellerloch, übers. von S. Geier. Stuttgart: Reclam 2013. Siehe dazu auch Dostojewski, S. 42.

[129] Vgl. dazu Fußnote 15.

[130] Vgl. Dostojewski, S. 75f.

[131] Vgl. Die Anfänge, S. 836.

Die „Gotteslästerung“ in Fjodor M. Dostojewskijs *Poem vom Großinquisitor*[1]

Manuel Kaden

1 Einleitung

Mag die Hochzeit der Rezeption des Poems[2] nun bereits einige Jahrzehnte zurückliegen, so hat es bis heute nichts an Faszination und Bedeutsamkeit eingebüßt. In ihm manifestiert sich ein ewiger Kampf, der den Menschen nach wie vor fest in seinem Bann hält. Dimitrij Karamasow bringt es in einer der philosophischen Kernstellen des Romans *Die Brüder Karamasow* auf den Punkt, wenn er ausruft: „Hier ringt der Teufel mit Gott, und der Kampfplatz sind die Herzen der Menschen“ (176).[3] Der Dualismus, der sich in diesem Zitat ausdrückt, ist charakteristisch für das gesamte Werk Dostojewskijs. Bei ihm stehen sich zwei Welten gegen-

[1] Dieser Artikel stellt einen Beitrag zur Analyse der Religionsphilosophie Dostojewskijs anhand seines Poems vom Großinquisitor aus *Die Brüder Karamasow* dar. Dostojewskij stellt darin eine Gotteslästerung vor, auf die der Gesamt-Roman die Antwort geben soll. Die zentrale Frage des Artikels ist, ob dieses Vorhaben überzeugend gelingt. Die Textgrundlage folgt der Neuübersetzung von Swetlana Geier (Erstveröffentlichung: 2003). Alle in Klammern gesetzten Seitenzahlen beziehen sich auf die Ausgabe in der 5. Auflage aus dem Jahre 2013 (Fischer Verlag). Die Transkription der russischen Eigennamen folgt i.d.R. ebenfalls Swetlana Geier. In Zitaten und Werkstiteln wurde die jeweils vom Autor und Verlag verwandte Schreibweise beibehalten. Wenn bei bestimmten Begriffen, die sich auf Personengruppen beziehen, nur die männliche Form gewählt wurde, so ist dies nicht geschlechtsspezifisch gemeint, sondern bezieht sich grundsätzlich auf beide Geschlechter.

[2] Vgl. v.a. zur theologischen Dostojewskij-Rezeption in Deutschland: Schult 2012.

[3] Vgl. Reber 1990, 9; Maceina 1952, 55 u.ö.

über.[4] Seine Charaktere sind Antagonisten, sie sind Träger antithetischer Ideen. Das fünfte Buch des Romans, in welches das Kapitel vom Großinquisitor fällt, trägt den Titel „Pro und Kontra“. In ihm geht es um nichts weniger als die Grundfragen der menschlichen Existenz, um die Bestimmung des Menschen, seine Stellung im Kosmos, seine Freiheit und sein Glück. Diese Fragen sind keinesfalls rein intellektuell verhandelbar, sondern wühlen den Menschen bis tief in sein Innerstes auf. Nicht nur im Poem vom Großinquisitor ist der Mensch und sein Schicksal das alles unterstreichende Leitmotiv, generell gibt es kein Thema, dem sich Dostojewskij so intensiv gewidmet hätte wie eben diesem. Dabei ist von Anfang an klar, dass sich dieses Schicksal an der Gottesbeziehung des Menschen entscheidet. Dostojewskijs Denken ist immer auch religionsphilosophisch. Aber er ist kein Theologe. Es geht ihm nicht um die dogmatische Bestimmung des Göttlichen, sondern wie der Mensch in die rechte Beziehung zu ihm treten und damit seiner Bestimmung gerecht werden kann. Was konkrete Aussagen über Gott angeht, so hält sich Dostojewskij sehr zurück.[5] Sein religiöses Bild vermittelt er über den Menschen und dessen Glauben. Dostojewskijs Ansatz ist anthropologisch. Gottes Wirksamkeit beschreibt er dort, wo er sie beobachten kann. Er erkennt, „[d]ie Frage um Gott ist eine menschliche Frage. Und die Frage um den Menschen ist eine göttliche Frage.“[6] Es ist der Mensch, der ihm ein Rätsel ist, das unbedingt gelöst werden will.[7]

Je weiter Dostojewskij in seiner Enträtselung voranschreitet, desto klarer sieht er das zukünftige Schicksal des Menschen voraus. Auch dafür ist das Poem ein eindrückliches Zeugnis. In ihm hat Dostojewskij mit großer Hellsicht ein System der Massenbewegungen, des Zwangs und der Gleichschaltung, der Überwachung und des Machtmissbrauchs, der Dekadenz und Gewissenlosigkeit vorhergesehen, wie es wenig später über Russland und ganz Europa hereinbrechen sollte. Immer wieder als großer Prophet gepriesen, stellt Dostojewskij jedoch auch eine – für einen „Wahrsager“ typische – Herausforderung dar. Seine Worte sind vieldeutig. Allein bei der Bestimmung des eigentlichen Themas des Poems sind sich die Interpreten uneins. So gelangt David Herbert Lawrence symptomatisch zu dem kritischen Fazit: „Ich las den ‚Großinquisitor‘ dreimal, aber so recht eigentlich ist mir nicht aufgegangen, wovon da die Rede sein soll.“[8] Auf den ersten Blick geht es um

[4] Reber 1990, 36.

[5] Sein schweigender Christus im Poem ist geradezu ein Paradebeispiel dafür. Dostojewskij will ihm keine Worte in den Mund legen, die Jesus nie selbst so gesprochen hat. Jegliche Handlungen Jesu sind Wiederholungen seiner im Neuen Testament berichteten Taten, dem Dostojewski nichts hinzufügen will (vgl. Nigg 1952, 188; Kasack 1996, 59).

[6] Berdjajew 1925, 13.

[7] In einem Brief an seinen Bruder Michail schreibt er bereits 1839: „Der Mensch ist ein Geheimnis. Man muß es ergründen, und wenn man sein ganzes Leben darauf verwendet, so hat man doch keine Zeit vergeudet; ich gehe diesem Geheimnis nach, weil ich Mensch sein will“ (Dostojewskij 1984, I:17). Vgl. dazu Thurneysen 1948, 9.

[8] Zitat erwähnt bei Reber 1990, 93.

die Verurteilung von despotischer Macht und die Verteidigung individueller Freiheit, aber worin liegt die Pointe der Dichtung? Liegt sie in der offensichtlichen Kirchenkritik? Bezieht sich diese Kritik explizit auf die römisch-katholische Kirche oder muss sie weiter gefasst werden? Oder ist die im Poem gezeichnete Kirche nicht vielmehr nur eine Metapher für den Sozialismus, den Dostojewskij für die weitaus größere und aktuellere Bedrohung Russlands hielt? Ist die ganze Kirchenkritik vielleicht sogar nur ein Nebenprodukt, liegt die eigentliche Kernfrage im metaphysischen Dualismus zwischen Freiheit und Glück? Und was ist mit dem psychologischen Aspekt des Poems als Selbstoffenbarung Iwans, seiner Funktion im Roman? Während Atanas Maceina im Poem „die poetisch ausgedrückte Geschichtsphilosophie Dostojewskijs“ sieht, welche in einer „kosmischen Tragödie“ die „tobenden Gegensätze der menschlichen Natur aufzuzeigen“ versucht,[9] sieht Heinz Wissemann alles von der Idee des Übermenschen überragt.[10] Anstatt ein isoliertes Element aus dem Poem vom Großinquisitor herauszugreifen, versucht dieser Artikel einen weiten Bogen zu spannen. So vielzählig die Herangehensweisen an das Poem vom Großinquisitor auch sind, sie alle stehen letztendlich in tiefer Verbindung miteinander. Die Kirchenkritik kann nicht ohne Dostojewskijs Beschäftigung mit dem zeitgenössischen russischen Nihilismus und atheistischen Sozialismus verstanden werden, seine Sozialismuskritik nicht ohne seine Wertschätzung der menschlichen Freiheit, welche wiederum die Grundlage für den Dualismus zwischen Gottmenschentum und Menschgotttum darstellt.

2 Das Poem: Kontext und Inhalt

Dem äußerlichen Aufbau nach zeigt das Poem eine erstaunlich geringe Verbundenheit mit dem Gesamtwerk, sodass es beinahe wie ein Eindringling wirkt, zumindest den Eindruck hinreichender Selbstständigkeit erweckt. Jedoch steht es inhaltlich in so tiefer Verbindung zum Gesamtroman, dass ihm demnach eine Art Doppelrolle zukommt. So findet sich zum einen eine psychologische Deutungsebene, in der die Dichtung als Offenbarung des Wesens seines Verfassers Iwan fungiert und die sich nur im Kontext des ganzen Romans verstehen lässt. Zum anderen wird diese Ebene aber durch eine höhere allgemein philosophische, symbolische und metaphysische überlagert, die auch unabhängig vom Roman betrachtet werden kann und von der aus sich der eigentliche Sinn des Gesamtwerkes erst wirklich erschließt.[11] An ihr zeigt sich, dass man es beim Kapitel vom Großinquisitor tatsächlich mit der „Seele des ganzen Werkes“[12] zu tun hat. Dostojewskij selbst

[9] Maceina 1952, 53–55.
[10] Vgl. Wissemann 1962, 62.
[11] Vgl. Maceina 1952, 34–35; vgl. dagegen Guardini 1951, 170–171.
[12] Rosanow 2009, 26.

hat es über die Maßen geschätzt und das fünfte Buch als Höhepunkt des gesamten Romans bezeichnet.[13]

Das Poem entstammt einem innigen Gespräch der beiden Brüder Iwan und Alexej Karamasow. Iwan offenbart sich seinem Bruder und erklärt ihm, warum er Gottes Ordnung ablehnen muss. Das Hauptargument bildet dabei das Leiden Unschuldiger, vor allem der Kinder. Wenn das Glück der Menschen das Leid auch nur einer einzigen unschuldigen Seele einschließt, so ist es den „Eintrittspreis" nicht wert (395). Er fragt, ob es auf dieser Welt ein Wesen gäbe, das in der Lage wäre und das Recht dazu hätte, das Leid der Unschuldigen zu vergeben, damit die große Harmonie[14] anbrechen könne. Alexej gibt seinem Bruder recht, dass das Glück der Vielen niemals auf dem Leid Einzelner aufgebaut sein darf.[15] Jedoch glaubt er, dass Gottes Ordnung insofern Bestand haben kann, indem ihr Fundament in dem Einzigen besteht, der aus freiem Willen heraus und ohne Sünd' und Tadel das Opfer erbrachte, auf das sich das Glück der gesamten Menschheit gründen kann: Jesus Christus. Er ist das Wesen, das vergeben kann. Christus ist das Argument, das Alexej seinem Bruder entgegenhält. Doch auch hier muss Iwan Einspruch erheben. Er versucht Alexej zu widerlegen, indem er ihm eine eigene Dichtung vorträgt, ein absurdes Poem (397), wie er es nennt.

Seine Handlung spielt im 16. Jahrhundert zu Zeiten der spanischen Inquisition in Sevilla. Mitten auf einem Platz, auf dem am Abend zuvor noch hundert Häretiker auf den Scheiterhaufen brannten, erscheint er selbst, Christus, aus reiner Zuneigung und Sehnsucht zu den Menschen, seinen Kindern, nur um sie einen Augenblick lang zu besuchen. Er wandelt still, doch geht eine so unglaubliche Macht von ihm aus, dass ihn alle sofort erkennen. Wie damals bei seinem Einzug in Jerusalem rufen sie ihm jubelnd „Hosianna!" entgegen, bitten ihn um die Heilung eines Blinden. Und er gewährt ihre Bitte. Noch mehr, vor der Kathedrale von Sevilla, gleich der Erweckung der Tochter des Jairus (Mk 5,21–24a. 35–43), spricht er erneut die Worte „*Talitha kumi!*" und bringt so ein junges Mädchen aus ihrem Sarg zum Leben zurück. Als der Kardinal-Großinquisitor[16] dies sieht, ordnet er die unverzügliche Verhaftung des Wundertäters an. Ein Fingerzeig genügt und seine Wachen gehorchen. Das Volk schweigt und verneigt sich vor der Präsenz des fast neunzigjährigen Greises. Er ist groß gewachsen, steht noch immer aufrecht, doch seine Gesichtszüge sind ausgezehrt, wenngleich der glühende Funke in seinen Augen noch nicht erloschen ist. Des Nachts kommt er zu seinem Gefangenen ins

[13] Vgl. Dostojewskij 1984, II:249. 253; Reber 1990, 36. 72.

[14] Gemeint ist ein jenseitiges Friedensreich verbunden mit der universalen Versöhnung und einer Einsicht in den göttlichen Plan.

[15] Diese Überzeugung äußert auch Dostojewskij selbst in seiner berühmten Puschkin-Rede (vgl. Dostojewskij 1963, 494).

[16] Die Figur des Großinquisitors weist starke Einflüsse von Schillers Don Karlos auf. Vgl. dazu Grübel 2009 (Sicht) 108; Müller 1996 (Poem), 46; Rammelmeyer 1983, 12; zur Entstehung der Gestalt des Großinquisitors allgemein vgl. Rothe 1996.

Verlies, in das er ihn hat werfen lassen. Er kommt allein, um mit ihm zu sprechen, doch sein Gegenüber sagt kein Wort. Christus schweigt wie damals vor dem Hohen Rat (Mk 14,61). Und erneut richtet die religiöse Instanz diese eine Frage an ihn: „Bist Du es?" (403). Der Inquisitor kennt die Antwort bereits, er ersehnt und fürchtet sie. Sein Monolog ist Anklage und Rechtfertigung zugleich: „Warum bist du gekommen, uns zu stören?"

Alle Macht wurde von Christus der Kirche, dem Papst, übertragen. Jesu Schweigen ist daher nur gebührlich. Er hat kein Recht, seinem Wort und Werk noch irgendeine Silbe hinzuzufügen. Damals verließ er die Menschen mit einer überschweren Bürde, der Freiheit, für die er sogar das Glück der Menschen verwarf. Freie Menschen, das war seine Verkündigung und sein Akt. Die katholische Kirche hat 15 Jahrhunderte gebraucht, um diese Bürde zu überwinden, sie hat Christi Werk vollendet und „korrigiert" (414). Der Mensch verlangt nach Orientierung und hinterlässt auf seiner Suche nach der Übermacht, vor der er sich – und alle anderen mit ihm – beugen darf und muss, eine blutige Spur der Verwüstung. Darum hat die katholische Kirche den Menschen von seiner Qual erlöst, ihm die Freiheit abgenommen und stattdessen *Wunder, Geheimnis und Autorität* gegeben. Diese drei sind die einzigen Mächte, die das Gewissen[17] in Beschlag nehmen können, sodass der Mensch in der Lage ist, Glück und Seelenruhe zu finden. Es sind auch die drei Versuchungen, die einst der Geist der Wüste Jesus darbot, welche er aber zugunsten der Freiheit ablehnte (Mt 4,1–11 par. Lk 4,1–13). Statt irdisches Brot aus den Steinen zu erwecken, als eindeutiges Zeichen zur Sättigung des unmittelbaren Menschenhungers, hat Christus *himmlisches* Brot versprochen. Doch wie viele Menschen sind in der Lage – wie er –, der Versuchung zu widerstehen, wie viele können tatsächlich den freiheitlichen Weg zur Glückseligkeit finden? Ein verschwindend geringer Teil. Diesen wenigen Heiligen steht die große Masse der Schwachen entgegen, die unter ihrer Freiheit leiden. Weil Jesus die Menschheit verachtet hat, indem er ihr wahres Wesen verkannte und zu hoch von ihr dachte, hat sich die katholische Kirche aus Liebe zu den Menschen von Christus abgewandt und ist mit dem Geist der Wüste gegangen. Indem sie das „Schwert Caesars" (416) ergriffen,[18] haben sie die Macht über den Menschen erlangt und sind dadurch in der Lage, ihm ein glückliches Dasein zu ermöglichen. Um dieses Werk nicht zu gefährden, wird der Inquisitor Christus am folgenden Tag als Ketzer verbrennen, denn niemand hat in seinen Augen je den Scheiterhaufen so verdient wie er. Dann wird sich zeigen, wie schwach und verloren die Menschheit wirklich ist, wenn sie auf einen Wink des Kardinals eifrig die Kohlenglut schüren werden (403).

---

[17] Dostojewskij verwendet in der Regel einen engen moralischen Begriff von Gewissen, das heißt klassisch: die Unterscheidung von Gut und Böse. Der Großinquisitor hingegen benutzt einen weiten Begriff, der die gesamte psychische Verfasstheit des Menschen umfasst. Diese Charakteristik gilt es auch im Folgenden, immer mit zu bedenken.

[18] In dieser Anspielung auf die Pippinische Schenkung (754 n.Chr.), die Übernahme weltlicher Macht, besteht Dostojewskijs schärfster Vorwurf an die katholische Kirche (vgl. Kranz 1949, 160).

So zumindest verspricht es der Inquisitor und verweist damit auch auf das Volk, dessen palmsonntäglicher Hosianna-Ruf im Moment eines Augenblicks in ein ekstatisches „Kreuzige ihn!" umschlagen kann. Doch auch diese Drohung bleibt unbeantwortet. Christus bleibt stumm und blickt dem Großinquisitor nur tief in die Augen. Augen, die ihm verraten, wie sehr sich der Inquisitor nach einer Antwort sehnt, und sei sie auch noch so hart. Jesus steht schweigend auf und küsst den Alten auf seine „blutleeren neunzigjährigen Lippen" (424). Der Inquisitor geht zur Tür, öffnet sie und spricht: „Geh und komme nicht wieder ... Komme nie mehr wieder ... Niemals, niemals!" So endet das Poem. Christus verlässt den Ort, der Greis bleibt zurück.

Iwan erschafft im Großinquisitor ein *Alter Ego*, in Iwan wiederum scheint sich auch eine bestimmte Facette von Dostojewskijs eigener Persönlichkeit zu offenbaren. Insofern der Großinquisitor eine Dichtung Iwans darstellt, Iwan selbst aber als fiktive Figur dem Geiste Dostojewskijs entspringt, und jeder Autor sich in seiner Schöpfung ein Stück weit selbst offenbart, ist somit ein bestimmter Interpretationsweg vom Großinquisitor über Iwan hin zu Dostojewskij vorgezeichnet.

3 Der Großinquisitor

> „Es gibt keine grausigere Gestalt in der Weltliteratur als den Inquisitor in Dostojewskijs Legende. Er ist kein Dämon, dem das Böse sein eigentliches Element wäre wie dem Mephistopheles von Goethe. Der Inquisitor ist ein Mensch, ein leidender und suchender Mensch, der an der Menschheit zerbricht und ihretwegen in den Endkampf mit Christus tritt."[19]

Die Personenkonstellation des Poems ist denkbar simpel und zeichnet sich durch eine klare antithetische Rollenverteilung aus: Christus und sein Gegenspieler. Dennoch fällt es schwer, den Großinquisitor wirklich mit dem Attribut des „Bösen" zu assoziieren. Der Grund liegt in der Art und Weise, wie Dostojewskij seine Charaktere zeichnet und seinen Lesern vermittelt. Er dringt tief in die menschlichen Seelen ein und versucht „den Menschen in seinen Tragödien zu verstehen",[20] ohne dabei die menschliche Natur zu stark zu reduzieren oder zu entzaubern. Damit hat sich Dostojewskij vor allem einen Namen als Psychologe erworben, auch wenn er sich selbst zeitlebens gegen diese Bezeichnung gewehrt hat.[21] Er erkennt die tiefe

[19] Maceina 1952, 58.

[20] Gogos 2015.

[21] Dostojewskij 1963, 619: „Man nennt mich einen Psychologen. Das ist nicht richtig. Ich bin nur ein Realist im höheren Sinne, das heißt: ich zeige alle Tiefen der Menschenseele." Vgl. dazu Nigg 1952, 191; Reber 1990, 61.

Spaltung im Inneren der Menschen, sowohl der Heiligen als auch der Verbrecher,[22] und präsentiert sie seinen Lesern in all ihrer ungeschönten Widersprüchlichkeit, auch in ihrer oft kontroversen Wirkung nach außen.[23] Getreu dem Motto „Ein Feind ist jemand, dessen Geschichte du noch nicht gehört hast“ verwandelt sich so die Inkarnation des Bösen in ein menschliches Subjekt mit einer tiefen Persönlichkeit, „leidend“ und „suchend“. Was oberflächlich offensichtlich scheint, verzerrt sich bei einem genauen Blick ins Innenleben der Protagonisten. Das Dämonische nämlich, das wirklich Böse, muss doch immer etwas absolut Anderes und Fremdes sein. Indem dem Gegenüber erlaubt wird, seine Geschichte zu erzählen, indem Einblick in seine Beweggründe gewährt wird, indem er zum verwandten Subjekt wird, bricht das objektivierte Schwarz-Weiß-Gut-Böse-Schema zusammen – ein simples Weltbild, das der Realität nicht standhalten kann. Genau dieses Weltbild ist es aber, das Sicherheit und die Illusion von Kontrolle und Zugriff vermittelt. Wenn nun selbst im religiösen Kontext dieses Schema bröckelt, dann kann das beim gläubigen Menschen leicht ein gewisses Unbehagen hervorrufen. Das ist es, was Maceina so „grausig“ am Großinquisitor findet. Und das ist es auch, was Alexej in Aufregung versetzt, wenn er dem Großinquisitor unterstellt, er sei nichts weiter als ein „Hirngespinst“ (421). Er kann nicht akzeptieren, dass der Großinquisitor vielleicht aus nachvollziehbaren und lauteren Motiven handelt. Aufgebracht hält er Iwan seine Überzeugung entgegen, dass die „Schlimmsten des Katholizismus, die Inquisitoren und die Jesuiten“ doch lediglich „nach Macht, nach irdischem, schmutzigen Gütern, nach Versklavung“ trachten. So, wie der Großinquisitor im Poem präsentiert wird, gefährdet er Alexejs Weltbild. Bedeutet aber das Versagen des Schemas, dass Gut und Böse gar nicht existieren, dass sie beliebig wandelbar sind? Muss jede Feindschaft wirklich vergehen, sobald man in die Geschichte seiner Widersacher eintaucht? Dies wäre für Dostojewskij ein Trugschluss. Er war fest von der Existenz des Guten und Bösen, von Gott und Teufel, überzeugt. Es gelingt ihm aber, einer meines Erachtens viel zu naiven Sichtweise das Fundament zu entziehen. „Noch nie ist die Vernunft fähig gewesen, Gut und Böse zu erklären oder auch nur das Böse vom Guten abzugrenzen; sei es auch nur annähernd.“[24] Man darf weder dem oberflächlichen Urteil noch der eigenen autobiographischen Geschichte ganz trauen. Denn auch hier zeigt sich das volle Ausmaß der menschlichen Widersprüchlichkeit, die Dostojewskij so eindrücklich zu schildern wusste. Slavoj Žižek formuliert es so: „The experience that we have of our lives from within, the story we tell ourselves about ourselves in order to account for what we are doing, is fundamentally a lie – the truth lies outside, in what we do.“[25]

[22] Vgl. Nigg 1952, 192–193.

[23] Kasack 2008, 959. Diese Widersprüchlichkeit stellt eine der größten Herausforderungen bei der Interpretation seiner Werke dar.

[24] So formuliert es Schatow in *Die Dämonen* (Dostojewskij 1958, 344).

[25] Žižek 2008, 47.

Folgt man dieser „inneren" Geschichte des Großinquisitors, so präsentiert er sich als Märtyrer: Als ein Mann, der sein Leben lang einem Ideal gefolgt ist, dem Ideal der freien Liebe zu Christus, mit allen Entbehrungen und vollem Eifer. Auch er war einst in der Wüste, hat sich von „Heuschrecken und Wurzeln ernährt", war bereit, sich in die Zahl der Heiligen einzureihen (419). Glückselig muss dieser Zustand gewesen sein, in mystischem Einklang mit seinem Herrn. Doch eines Tages erwacht er aus dieser Ekstase, er schaut sich um und erblickt all die verlorenen Seelen, für die Christi Aufgabe zu schwer ist, die dem Ruf in die Wüste nicht zu folgen vermögen. Und wie Maria auf ihrer Höllenfahrt (398) erträgt er den Anblick nicht. Wie kann er in den Lobgesang einiger Tausend einsteigen, wenn Millionen dafür vor die Hunde gehen? Er kann es nicht, und darum macht er sich selbst zum Lügner, nimmt eine schwere Bürde auf sich, um den vielen ihr Los zu erleichtern. Diese Umkehr, der Verrat an seinen Idealen, woran er sein ganzes Leben gehangen hat, ist nicht nur überaus tragisch, sondern auch eine herausragende Leistung. Der Inquisitor erkennt, dass das, was er bisher vollbracht hat, nicht jedem Menschen gleichermaßen offensteht, sondern nur einigen – nahezu göttlichen – Auserwählten vorbestimmt ist (413–414). Für den Großteil ist der Segen der Freiheit nur ein Fluch.[26] In seiner Freiheit weiß der Mensch nicht, wohin er sich wenden soll, er verfällt schrecklicher „Anthropophagie" (416), und alles, was er in seiner Not aus seinem freien Geist hervorbringt, kann ihn nicht vor sich selbst retten. So verzehrt sich der Mensch in der Frage, wen er anbeten soll, wem er sich zu Füßen werfen und sich ganz hingeben kann, wem er das schwere Los seiner Freiheit übergeben kann (409). Der Großinquisitor hatte diese große Frage für sich beantwortet, er war in Christi Nachfolge getreten, doch angesichts des Leids der Millionen, welches damit einhergeht, erkennt er, dass das, wovor er sich verneigt, seiner Anbetung nicht länger würdig ist. Er kann und will diesem „Wahnsinn" nicht länger dienen (419). Darum ist er bereit, nun seinerseits den Menschen ihre Freiheit abzunehmen, denn das ist der Preis für ihr Glück. Er hat die Seiten gewechselt und ist überzeugt, dass man „des furchtbaren Geistes des Todes und der Vernichtung folgen, Lüge und Schein gutheißen, die Menschen bewußt in Tod und Vernichtung führen und sie dabei auf dem ganzen Weg täuschen müsse, damit es ihnen nicht auffällt, wohin sie geführt werden, und damit diese jämmerlichen Blinden sich wenigstens unterwegs glücklich wähnen" (422). Am Ausgang der Geschichte kann er nichts ändern. Die Hürde, die Christus für die Erlangung der Seligkeit gesetzt hat, ist für die schwache menschliche Natur viel zu hoch. Der Mensch geht unweigerlich seinem Tod und seiner Vernichtung entgegen. Doch anstatt, dass er sich auf diesem Marsch quält, will der Großinquisitor ihm wenigstens den Weg dorthin erleichtern. Er möchte den Menschen, solange er auf Erden weilt, von seinem Leid erlösen. Dazu ist ihm jedes Mittel recht. Seine innere Geschichte zeigt einen Mann,

[26] Zum Freiheitsbegriff des Großinquisitors vgl. Busch 1996, 90.

der rein altruistisch handelt, alles dafür hingibt, selbst in Erwartung einst dafür zur Rechenschaft gezogen zu werden.

Doch wie sieht es mit dem Blick von „außen“ aus, was sind die Taten des Großinquisitors? Wie er selbst weiß, führt er die Menschen „in Tod und Vernichtung“. Wie kann er es rechtfertigen, dass er in seiner Liebe zu den Menschen über Leichen geht, hunderte auf seinen Befehl auf den Scheiterhaufen verbrennen? Ein zutiefst grausamer und abscheulicher Akt. Er behauptet, alle Menschen glücklich zu machen (416), aber auch bei ihm gibt es Opfer. Man kann Žižek zustimmen, der behauptet, unsere innere Geschichte sei eine Lüge. Wahrscheinlich gibt es auch zutiefst verdorbene Charaktere, Menschen, die das Böse um des Bösen Willen wollen, in der Regel wird man aber selbst bei den größten Verbrechern eine innere Geschichte vorfinden, die ihre Taten rechtfertigt und sie selbst als „gute“ Menschen auszeichnet. Ein Mensch muss nicht böse sein, muss kein „Dämon“ oder „Mephistopheles“ sein, um mitunter böse zu handeln. Manchmal reichen bestimmte Umweltbedingungen aus, damit sich ein gewöhnlicher Mensch zu den größten Untaten verirrt. Somit stellt sich die Frage, womit man es beim Großinquisitor zu tun hat. Ist er der Antichrist? Vollbringt er willentlich das Böse unter der äußeren Maske des Guten? Oder hat er sich ebenfalls nur verirrt?

Diese Frage lässt sich nur schwer beantworten. Ausschlaggebend ist, ob man dem glaubt, was der Großinquisitor von sich behauptet, oder man davon ausgeht, dass er lügt und seine eigentlichen Absichten verborgen hält? Nähme man Letzteres an, so wäre der Spekulation jedoch keinerlei Grenzen gesetzt. Um sich nicht darin zu verlieren, muss *in dubio pro reo* die Aufrichtigkeit der Aussagen einzelner Charaktere angenommen werden. Das bedeutet, dass, obwohl der Inquisitor wie Goethes Mephistopheles bewusst Lug und Trug als Mittel in Kauf nimmt, um den Menschen „mit Genuss zu betrügen“,[27] er damit keine niedere Absicht verfolgt. Der Großinquisitor will dem Menschen nichts wegnehmen, sondern mit dem falschen Versprechen des Himmelreichs den Menschen Glück auf Erden geben. Sollen die wenigen Heiligen mit Christus gehen und die ewige Seligkeit ererben, wenn es sie denn gibt, aber die vielen Schwachen haben es nicht verdient, dafür zu leiden. Dostojewskij selbst hat seine Figur zu einem aufrichtigen aber unsittlichen Menschen erklärt.[28] Er ist das Gegenteil des Mephistopheles, indem er stets das Gute will, dabei aber stets das Böse schafft. Genau das behauptet auch der Teufel im Gespräch mit Iwan (1010–1037, hier 1032). Dies ist besonders bemerkenswert, insofern beide, Großinquisitor und Teufel, als imaginäre Widersacher Iwans Geist entspringen.

[27] Vgl. die Wette in Goethes Faust I (Vers 1696).

[28] Vgl. Dostojewskij 1963, 616.

4 Iwan – ein Rätsel

Iwan Karamasow ist eine höchst rätselhafte Gestalt. Das bezeugen seine Brüder Dimitrij und Alexej (369) und das muss auch jeder, der sich eingehender mit ihm beschäftigt, schmerzlich erfahren. Iwan gehört zu den Charakteren, von denen Gisbert Kranz schreibt: „Kaum glaubt man eine solche Gestalt verstanden zu haben, da wird man wieder an ihr irre."[29] Wie kein anderer Charakter ist sein Wesen durch Widersprüchlichkeit und Spaltung geprägt. Sein adrettes und gebildetes Auftreten können nicht darüber hinwegtäuschen, dass er alles andere als ein gefestigter Charakter ist. Er ist einer dieser Menschen, die Dostojewskij mit Vorliebe und großer Hingabe zeichnet: „Unruhige, Suchende, Zerstörer oder Schaffende."[30] Iwan verkörpert den aufgeklärten gebildeten Intellektuellen unter den Brüdern. Er hat die Universität besucht, unterrichtet privat und schreibt philosophische Traktate. Mit seinen 24 Jahren ist er ein Modell für „ein Kind der atheistischen sechziger Jahre", an dem Dostojewskij „das entchristlichte Bewußtsein eines gebildeten jungen Russen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts" aufzuzeigen versucht.[31] Seine Studien haben ihn zum Bruch mit der christlichen Tradition veranlasst. Es ist vor allem die Frage nach der Existenz Gottes, die ihn nicht in Ruhe lässt. Dostojewskij nennt Iwan einen an seinem Unglauben krankenden Atheisten,[32] dabei ist Iwans Einstellung zur Existenz Gottes in Wirklichkeit stark ambivalent. In einem Moment bekennt er, dass er sehr wohl an seine Existenz glaubt (378), wobei er sie kurz zuvor noch wiederholt geleugnet hatte (218), was wohl aber allein geschehen sei, um seinen Bruder zu necken (377), nur um letztendlich vom Teufel selbst die ersehnte Antwort schreiend zu erbitten: „Gibt es einen Gott oder nicht?" (1024). Diese Frage nach Gott ist für ihn noch lange nicht entschieden und diese Ambivalenz quält ihn, wie dieses Problem auch Dostojewskij selbst sein „ganzes Leben lang bewußt und unbewußt gequält hat".[33] Iwan ist innerlich gespalten, er schwankt zwischen Glauben und Unglauben,[34] wie auch rein äußerlich an seinem Gang ablesbar wird (426). Der Starez weissagt ihm: „Für sie haben Sie diese Frage noch nicht entschieden, darin besteht Ihr tiefes Leid" (116). Einst mag auch Iwan einen kindlich naiven Glauben besessen haben, doch seine Studien haben ihn gelehrt, die Welt zu hinterfragen, anstatt sie einfach als Gottes wohlgestiftete Ordnung hinzunehmen. Vor allem seine Beschäftigung mit der „westlichen" Philosophie führt zu einer Infragestellung der traditionellen russischen Frömmigkeit. Iwan

[29] Kranz 1949, 33.

[30] Rosanow 2009, 59; vgl. dazu auch Goethes Faust I (Verse 3348–3349).

[31] Reber 1990, 34.

[32] Komarowitsch 1928, 540.

[33] Dostojewskij 1984, I:138. Diesem Thema sollte ursprünglich das große geplante Werk *Das Leben eines großen Sünders* gewidmet sein. Viele seiner Ideen und Entwürfe finden sich dann später in *Die Brüder Karamasow* wieder (vgl. Rosanow 2009, 27–29; Grübel 2009 (Sündern), 233).

[34] Vgl. Iwans Unterhaltung mit dem Teufel (1010–1037, bes. 1028).

hat zu zweifeln begonnen. Das macht ihn nicht automatisch zu einem Atheisten, jedoch ist in seinem Fall das, was den Zweifel überstanden hat, das, was von seinem Glauben noch übrig ist, „im besten Fall philosophisch im Sinne Hegels“.[35]

Insofern die Kapitel rund um den Großinquisitor und die darin enthaltene „Darstellung der schlimmsten Gotteslästerung“ – „auf die das *ganze Buch* die Antwort gibt“[36] – den „Kulminationspunkt des Romans“ bilden, ist Iwans Rolle klar. Er ist der große Gotteslästerer, umso mehr, da sein Hintergrund deutlich macht, dass er genau aus dem Milieu stammt, gegen das Dostojewskij in seiner Zeit so große Aversion hegte. Für die meisten Interpreten wird Iwan damit zu einem Stereotyp des Rationalisten und selbstverständlich mit allen zugehörigen negativen Eigenschaften assoziiert. Er ist stolz und besitzt einen hochmütigen Verstand, der Gott zur Rechenschaft zieht und alles ablehnt, was er nicht begreifen kann: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit.[37] Diese Assoziation ist meines Erachtens aber nicht richtig. Dostojewskij schreibt in seinem Notizbuch: „Iwan ist tief, nicht einer der zeitgenössischen Atheisten, die mit ihrem Unglauben nur die Beschränktheit ihrer Weltanschauung und die Stumpfheit ihres kleinen Gehirns beweisen.“[38] Iwan ist keinesfalls der Meinung, aufgrund seiner Bildung die großen Welträtsel gelöst zu haben, irgendetwas besser verstanden zu haben als zuvor – im Gegenteil. Gerade er erkennt die absoluten Unzulänglichkeiten seines Intellekts. Er weiß, die Frage nach der Existenz Gottes ist „für einen Verstand, der mit dem Begriff von nur drei Dimensionen geschaffen ist, völlig unangemessen“ (379). Darum ist es besser, sich überhaupt gar keine Gedanken über die Existenz Gottes zu machen.

Eine voreilige Assoziation ist vor allem darum gefährlich, weil es den Blick auf das tatsächlich Geschriebene verzerren kann. So behaupten fast alle Interpreten, Iwan würde die absolute Amoralität predigen. Er sei der festen Überzeugung, weil es keine Unsterblichkeit gibt, sei dem Menschen „alles erlaubt“ (425 u.ö.). Schaut man sich aber an, was Iwan wirklich sagt, dann sind es vor allem Aussagen in Form von Konditionalsätzen: „Ja, ich behaupte das. Es gibt keine Tugend, wenn es keine Unsterblichkeit gibt“ (115). Ohne Gott, ist alles erlaubt, aber eben auch nur unter dieser Prämisse, dass es keinen Gott gibt. Gerade diese Frage ist für Iwan aber, wie gesehen, keinesfalls entschieden. Dass Iwan selbst ein absoluter Gegner dieser amoralischen Einstellung ist, macht er immer wieder deutlich. So zitiert er Voltaire mit seinem berühmten „s’il n’existait pas Dieu, il faudrait l’inventer“ (377),[39] denn der Mensch braucht Gott vor allem als moralisches Fundament. Da-

---

[35] Reber 1990, 34.

[36] Dostojewskij 1984, II:249; Dostojewskij 1963, 612–613.

[37] Vgl. z.B. Guardini 1951, 202; Maceina 1952, 22. Vgl. dazu auch Müller 1996 (Deutschland), 21: „Gott, Freiheit, Unsterblichkeit sind nicht Gegenstand des Wissens, sondern sie sind Postulate der praktischen Vernunft. Darum gibt es für Dostojewskij und für die meisten seiner Helden keine theoretische Gewissheit der Existenz Gottes, sondern nur ein brennendes Verlangen danach.“

[38] Dostojewskij 1963, 613.

[39] Vgl. dazu Rammelmeyer 1958, 261–262.

bei spielt für Iwan keine Rolle, „ob der Mensch seinen Gott oder Gott den Menschen geschaffen hat" (378).[40]

Iwan hat ein sehr pessimistisches Menschenbild: „[W]enn es den Teufel nicht gibt und er also vom Menschen geschaffen wurde, so hat der Mensch ihn nach seinem Bilde geschaffen" (384).[41] Er glaubt, dass es von Natur aus nichts gäbe, was den Menschen dazu bringt, sich gegenseitig zu lieben (114).[42] In jedem Menschen lauert eine Bestie (389). Nur der Glaube an die Unsterblichkeit, das heißt an jenseitige Belohnung und Strafe, verhindert, dass der Mensch sich in absoluter Amoralität gegenseitig vernichtet. Gerade weil er das zu verhindern sucht, weil für Iwan eben nicht alles erlaubt ist, ist er so bestürzt darüber, dass Smerdjakow[43] seine Worte für geltendes Recht nimmt, in die Tat umsetzt und zum Vatermörder wird.[44] Eine Welt ohne Gott ist für Iwan eine schreckliche Vorstellung. Ohne Gott „gäbe es auch keine Zivilisation" (219). Sein Problem ist jedoch, dass die Welt mit Gott, so, wie sie sich ihm zeigt, ein ebenso grausames Schauspiel bietet. Auch in der von Gott gestifteten Ordnung gibt es unsägliches Leid. Besonders die kleinen Kinder haben es ihm angetan.[45] Ihr unverschuldetes Leiden ist es, aufgrund dessen Iwan zu der Überzeugung gelangt: „Es ist nicht Gott, den ich nicht hinnehme, begreife das, es ist die Welt, die Er geschaffen hat [...] die hinzunehmen ich mich weigere."[46] Den Ursprung des Leids macht Iwan im mythologischen Akt des Sündenfalls fest. Indem der Mensch vom Baum der Erkenntnis aß, hat er die Freiheit erworben, hat er die Fähigkeit erlangt, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Im ursprünglichen Paradies waren die Menschen glücklich, denn es gab keine Freiheit und damit auch kein Leid (393). Der Mensch aber hat das „Feuer vom Himmel geraubt" und damit das Paradies verloren. Der einzige Weg zurück in die Glückseligkeit führt daher nur über die Aufgabe der Freiheit, sie ist die Wurzel allen Übels.

[40] Lauth 1950, 322: „Um sich nicht totschlagen zu müssen, haben sie [die Menschen] Gott ausgedacht." Die Religion ist damit eine Notwendigkeit und entspricht den menschlichen Bedürfnissen. Wenn sie vom Menschen geschaffen ist, dann ist sie auch willkürlich gewählt (vgl. dazu Kansy 2004, 73–74).

[41] Diese Aussage ist besonders interessant, insofern sie nicht nur die Gottebenbildlichkeit des Menschen auf den Kopf stellt, was allein durch die Wortwahl schon deutlich angezeigt ist, sondern indem sie auch der Projektionstheorie Ludwig Feuerbachs ein Äquivalent zur Seite stellt. Während nach Feuerbach Gott als Projektion die Summe aller Wünsche des Menschen darstellt, ist der Teufel nach Iwan die Projektion dessen, was der Mensch in Wirklichkeit ist (vgl. dazu auch Iwans Dialog mit dem Teufel).

[42] Allerdings sagt er auch selbst, dass er manche Menschen liebt, ohne zu wissen warum, ganz besonders seinen kleinen Bruder Alexej (371). Seine Behauptung ist also wohl aus rhetorischen Gründen bewusst überspitzt formuliert.

[43] Meist wird Smerdjakov als „Exekutiv-Doppelgänger" Iwans gesehen (Reber 1990, 21; vgl. auch Berdjajew 1925, 132).

[44] Vergleiche seinen dritten Besuch bei Smerdjakow (987–1010). Vgl. dazu auch Kansy 2004, 59.

[45] Alle Berichte über die Misshandlung der Kinder, die Iwan im dem „Großinquisitor" vorangehenden Kapitel „Die Revolte" (381–397) wiedergibt, entsprechen tatsächlichen Fällen, die Dostojewskij aus Zeitungen und Gerichtsakten gesammelt hatte.

[46] Vgl. Maceina 1952, 24–25.

Somit ist klar, wie Iwan zu der Idee des Großinquisitors kommen kann, der unter falscher religiöser Flagge den Menschen vom Leid befreit, indem er ihre Freiheit nimmt.

Iwan wird meist als typischer Intellektueller dargestellt, der rein aus dem Verstand heraus lebt und damit sein Herz übertrumpft. Es wird oft behauptet, seine Zerrissenheit stamme daher, dass sein Herz nach Gott verlangt, sein Verstand aber diesem Drang widersteht.[47] Auch dies halte ich für eine Fehlinterpretation. Iwan ist ein „Mensch mit großem Herzen und großem Verstand“, voller „Wehmut, ohne die eine solche Seele nicht auskommt.“[48] Man darf die Bedeutung seines Herzens für ihn nicht unterschätzen. Natürlich ist es sein Verstand, der den Sinn des Lebens nicht erkennen kann, dennoch ist ihm das Leben selbst, sind ihm die „klebrigen Blättchen im Frühling“, lieb und teuer. „Hier geht es nicht um Intellekt, nicht um Logik, hier geht es um das Innere, um den Bauch“ (371). Alexej gibt ihm recht, indem er es auf die Aussage zuspitzt, man müsse das Leben vor aller Logik lieben, das Leben selbst mehr als den Sinn (370).[49] Iwans Widerspruch ist zwar rational, aber der Antrieb dafür kommt aus seinem Herzen. Es ist nicht so, dass er Gott scholastisch widerlegt. Iwan widerspricht nicht, weil er es für vernünftig hält, sondern weil er nicht anders kann, weil er die Ordnung so, wie sie ist, unmöglich akzeptieren kann. Iwans Widerspruch entspringt nicht dem Geist einer rationalen Überwindung, sondern eines rationalen Scheiterns, einem Scheitern am Theodizee-Problem. Iwan behauptet nicht, dass Gott nicht gerecht ist – im Gegenteil: „Also, ich nehme Gott hin, und zwar bereitwillig, und darüber hinaus auch Seine Allweisheit und sein Ziel, die für uns vollends unergründlich sind, ich glaube an die Ordnung und an den Sinn des Lebens, ich glaube an die ewige Harmonie“ (379). Sein beschränkter Geist kann die göttliche Gerechtigkeit aber nicht begreifen, und nicht nur sein Geist, sondern vor allem sein Herz, wie Iwan ausdrücklich erwähnt (383). Gerecht muss Gott jedoch unbedingt sein, um das Prädikat anbetungswürdig zu verdienen. Weil er ehrlich zu sich selbst bleiben will, darum lehnt er Gottes Welt ab. Hier ist Iwan schlicht konsequent, anders als all diejenigen, die das Theodizee-Problem einfach ins Jenseits verschieben, auf eine Gerechtigkeit nach dem Tod hoffen, muss für Iwan schon hier auf Erden Gerechtigkeit herrschen.[50]

Natürlich kann man diese Einstellung Frevel nennen. Wer ist der Mensch, dass er meint, Gottes Wege verstehen zu müssen, dass er sich aus Unverständnis gegen Gott stellt. Für Iwan ist jedoch ein Glaube wider den Sinn – oder gar wider das Herz – keine Option. Dieser Widerspruch wäre nicht leichter zu ertragen als der, den er jetzt in sich trägt. Sein momentanes Leiden besteht vor allem darin, dass sein Aufbegehren gehen die göttliche Ordnung ihn zum Rebellen macht, jedoch

[47] Vgl. z.B. Kranz 1949, 100; Müller 1996, 45–46; Reber 1990, 21 meint, dass sein Verstand ihn vom wirklichen Leben entfremdet, dass er seine Emotionen und seine Sinnlichkeit verleugnen würde.

[48] Rosanow 2009, 80.

[49] Gerade dieser „bedingungslose Lebensdurst“ ist ein zutiefst „Karamasowscher Zug“.

[50] Vgl. Kansy 2004, 61.

dem destruktiven Element dieser Revolte vorerst das positive Äquivalent fehlt,[51] sodass er zerrüttet ausruft: „Ist es denn möglich, in der Revolte zu leben?“ (396). In seiner Mühsal ist Iwan genau wie der Großinquisitor an einen Punkt gelangt, an dem er sich unbedingt aussprechen muss. Diesen Charakter der „Beichte“ (380), Selbstoffenbarung[52] und Rechtfertigung trägt das gesamte Gespräch, in welches das Poem vom Großinquisitor eingebettet ist.

Seinen Gesprächspartner Alexej Karamasow wählt er nicht nur aufgrund der Familienbande – Iwan und Alexej sind von allen 4 Karamasowsöhnen die einzigen echten Brüder, nicht nur Halbbrüder –, sondern weil Alexej genau das Gegenteil von ihm verkörpert und damit auch genau das, wonach sich Iwan heimlich und inständig sehnt.[53] Alexej „steht fest auf seinen Füßen“ (369). Sein ganzes Wesen zeugt von einem tiefen Einklang mit der Welt. Er liebt die Menschen ohne Unterschied und sie alle lieben ihn (35). Es ist sicher kein Zufall, dass Dostojewskij ihn nach seinem mit 3 Jahren (1878) verstorbenen Sohn benannt hat, welchem er den Namen des Heiligen Alexius, dem „Gottesmenschen“ und „Ideal des russischen Volkes“, gegeben hatte.[54] Bei aller Vieldeutigkeit in Dostojewskijs Werken ist doch relativ offensichtlich, dass gerade die im christlichen Glauben verwurzelten Charaktere immer die positiven, gesunden, starken und obsiegenden sind. Ein solcher ist Alexej. Charakterlich ist er von Fürst Myschkin aus Dostojewskijs Roman *Der Idiot* (1868) abhängig und bildet so mit dem Starez das „geistige Zentrum“ des Romans, als „Träger der christlichen Weltanschauung“.[55] Während Christus schweigt, übernimmt Alexej förmlich seine Rolle und unterbricht durch seine Fragen und Einwände immer wieder den Monolog des Großinquisitors. Dadurch wird er zum Koautor Iwans und die Erzählung zum Dialog. Seine Ausführungen transportieren die Dichtung aus dem 16. Jahrhundert in die Gegenwart und so enträtselt Alexej den Sinn des Poems für den modernen Menschen.[56]

Iwans Idee vom Übermensch

Iwans Dilemma besteht darin, dass die Welt so, wie sie als göttliche Ordnung erscheint, für ihn nicht erträglich ist, es ohne Gott aber zum absoluten Chaos kommen würde. Einerseits will Iwan nicht auf Gott verzichten, andererseits ist sein Gottesbegriff bereits so weit aufgelöst, dass kaum noch Potenz in ihm steckt. Er

[51] Walter Rehm spricht vom „Unvermögen, im Negativen je eine positive Existenz zu erreichen“ (Rehm 1962, 64).

[52] Iwan: „Ich habe vor, dir so schnell wie möglich mein Wesen zu erklären, das heißt, wer ich bin, woran ich glaube und worauf ich hoffe, nicht wahr?“ (378).

[53] Iwan: „[V]ielleicht möchte ich selber an dir genesen“ (380).

[54] Vgl. Reber 1990, 18.

[55] Reber 1990, 46; vgl. auch 17.

[56] Vgl. Geier 2001, 95; Saraskina 1996, 83–84.

braucht eine echte Alternative. Iwans Dichtung kann daher als ein Versuch verstanden werden, das fehlende Positivum zu seiner Revolte zu finden. Die einzige Möglichkeit, gegen Gottes Ordnung zu rebellieren, ohne gänzlich auf Gott zu verzichten, besteht nunmehr darin, dass der Mensch selbst zu Gott, das heißt zum „Mensch-Gott",[57] wird (1034–1035). Ohne den Glauben an die Unsterblichkeit verkehrt sich das sittliche Gesetz in sein Gegenteil, ist „der Egoismus bis zum Frevel nicht nur erlaubt", sondern sogar geboten (115). Jedoch ist nicht jeder Mensch zu diesem Schritt fähig. Nur einige Wenige, nur der Übermensch ist in der Lage, diesen Weg wirklich zu gehen.[58] Ihm ist alles erlaubt, er besitzt unbegrenzte Freiheit, weil nur er sie überhaupt (er-)tragen kann. Dagegen ist dem Massenmenschen die Freiheit eine Qual. Ohne etwas Höheres, an das er glauben kann, ist er ganz auf sich selbst zurückgeworfen. Aber „das auf sich selbst gestellte Individuum hat Angst vor dem Schicksal"[59] und „Furcht vor sich selbst"[60]. Für den Übermensch bedeutet Freiheit „die Fähigkeit, aus eigenem Willen Übermenschliches zu vollbringen".[61] Genau wie es die wenigen „Götter" und „Kinder der Freiheit" taten, die in der Wüste „hungerten" und es vermochten, Jesu „Kreuz auszuhalten" (414). Der Großinquisitor ist einer von ihnen. Wissemann verweist darauf, dass die Idee des Übermenschen keine genuin antichristliche ist.[62] Es gibt christliche Traditionen, die nicht nur Christus, den Gottessohn, sondern auch Heilige und Charismatiker als „Übermenschen" auszeichnen. Im Poem werden demnach zwei Übermenschen gegenübergestellt: ein christlicher und ein antichristlicher. Der Weg des Inquisitors führt vom christlichen Übermenschen in der Wüste hinaus in die Welt, vom Eremiten zum hohen kirchlichen Würdenträger, vom „Wahnsinn" (419) zur Vernunft, insofern er sich nun einer gänzlich rationalen Argumentation unterwirft.[63] Er klagt Christus an, dass die Durchschnittsmenschen für ihn nur „Material" (408) sind, biologisch notwendig, um die wenigen Gottgleichen zu produzieren, die in der Lage sind, ihm in die Wüste zu folgen. Die Schwachen, denen sich der Inquisitor angenommen hat, sind nur „unfertige, kurzlebige Wesen, die zu Spott und Hohn geschaffen sind" (422), und damit dem Schöpfungsideal in keiner Weise gerecht werden.

[57] Diesen Begriff hatte bereits Kirillow in *Die Dämonen* geprägt (vgl. Wissemann 1962, 64).

[58] Hier finden sich Nietzsches Ideen zum Teil wortwörtlich vorgeprägt. Zu den Übereinstimmungen zwischen Iwan und Zarathustra, den beiden Verkündern des Übermenschen sowie zum Thema allgemein vgl. Wissemann 1962. Vgl. zum Übermensch auch bereits die Figur und die Argumentation des Raskolnikow aus Dostojewskijs Roman *Verbrechen und Strafe*. Vgl. weiter dazu Kansy 2004, 96–97; Nigg 1952, 133.

[59] Piper 1931, 258.

[60] Kansy 2004, 112 mit Verweis auf T.G. Masaryk. „Der Konzentration auf sein eigenes Ich folge eine Auflösung in das eigene Nichts" (64). Vgl. dazu auch Kasack 1996, 52; Kranz 1949, 82.

[61] Wissemann 1962, 63.

[62] Vgl. Wissemann 1962, 66–67 mit Verweis auf Benz 1961.

[63] Vgl. Wissemann 1962, 72–74.

Die Idee des Übermenschen ist eine zutiefst nihilistische Idee, da sie nicht nur Gott verneint, sondern auch alle sittliche Ordnung und geltende Moral. Noch ist diese Idee in Iwan nicht gänzlich ausgereift, noch hält er selbst sein Poem für „Unsinn" und „töricht" (424). Aber für Dostojewskij ist es eine Zukunftsvision. Sie ist das System, auf das der russische Nihilismus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts – indem er den Sinn der göttlichen Ordnung und der historischen Wirklichkeit verleugnet[64] – zwangsläufig hinausläuft. Durch sein Poem stilisiert Dostojewskij Iwan Karamasow zur Gallionsfigur eben dieser nihilistischen Bewegung. Da die religiöse Überwindung des Nihilismus und Atheismus den Kernpunkt und das oberste Ziel von Dostojewskijs religionsphilosophischem Denken bildet,[65] erschafft er so in Iwan auch einen ganz persönlichen Feind. Diese Feindschaft zeichnet die Besonderheit aus, dass Dostojewskij tief in die „innere" Geschichte seines Gegners eingedrungen ist. Eine oberflächliche Verteufelung hat er längst überwunden. Der Nihilismus ist nicht einfach das schlechthinnig Andere und Fremde, das er abzuwehren versucht, sondern er erkennt neben der Gefahr dieser Strömung auch seine Größe[66] und, noch wichtiger, seine Wurzeln in ihm selbst. In seinen Notizen schreibt er: „Der Nihilismus ist bei uns aufgetreten, weil *wir alle Nihilisten sind*."[67] Noch deutlich intimer drückte er es 1854 in einem Brief an Natalja D. Fonwisina aus, in dem er schreibt: „Von mir will ich Ihnen sagen, ich bin ein Kind des Jahrhunderts, ein Kind des Unglaubens und Zweifels, bis zu diesem Moment und (ich weiß es) bis an mein Grab. Welch ungeheure Qual bereitete und bereitet mir mein Durst nach Glauben, der in meiner Seele desto größer wird, je mehr Gegenargumente ich in mir finde."[68] Was sind diese Worte, wenn nicht die reine Quintessenz der Person Iwan Karamasow. Iwans Leiden an seinem Unglauben, sein Schwanken, ist Dostojewskij aufs engste vertraut. Zwischen Iwan und Dostojewskijs Bekenntnis liegen knapp 25 Jahre, was deutlich macht, dass der Nihilismus nicht nur ein „Durchgangsstadium" für Dostojewskij war, sondern „in latenter Form bis an sein Lebensende in ihm gegenwärtig" blieb.[69] Seine Auseinandersetzung mit ihm findet daher auf einer völlig neuen und höheren Ebene statt. Sein Feind ist nicht nur ein verwandtes Subjekt, sondern noch viel mehr ein „Feind, der sich in seiner eigenen Brust befand" und dem er nicht entkommen konnte. Gerade darum wirkt das Poem vom Großinquisitor so dynamisch und lebendig. Hier wird keine abstrakte Metapher gesponnen, sondern Dostojewskij

[64] Vgl. Dostojewskij 1984, II:250. 253.

[65] Vgl. Nigg 1952, 128. 150.

[66] Dostojewskij konnte ihm auch eine „Berechtigung" und eine „unumgängliche Aufgabe" zugestehen. Walter Nigg beschreibt es so: „Der nihilistische Mensch hat mit Scharfblick die nur mit dünnem christlichen Firnis überstrichene Hohlheit des Bestehenden bis ins Letzte durchschaut. Eine Entlarvung der Scheinchristlichkeit und der angeblichen Humanität, die gänzlich übersah, welch wildes und bösartiges Tier der Mensch doch ist [...]" (Nigg 1952, 139. 140).

[67] Dostojewskij 1963, 615.

[68] Dostojewski 1984, I:111.

[69] Nigg 1952, 143.

lässt seine Leser an einem in ihm selbst und mit sich selbst wütenden Kampf teilnehmen.

5 Dostojewskij und sein Menschenbild

Dostojewskijs Menschenbild spielt für seine Interpretation eine entscheidende Rolle. Was vermag der Mensch? Was ist seine Natur und wie ist seine Bestimmung? Nicht zuletzt sind es diese Fragen, die den Großinquisitor und Jesus im Poem trennen.[70] Eine entscheidende Prägung erfuhr Dostojewskijs Menschenbild während seiner Zeit in der Katorga.[71] Im Jahre 1849 wurde Dostojewskij mit 28 Jahren als Anhänger politischer Konspiratisten – des Petraschewski Zirkels – für das angebliche Vorlesen des berühmten Briefes Belinskis an Gogol verhaftet und zum Tode verurteilt. Die Aufhebung des Urteils erfolgte erst auf dem Richtplatz, als keiner der Verurteilten – den angelegten Gewehren der Scharfrichter gegenüberstehend – noch an eine Begnadigung zu glauben wagte. Die Bedeutung und enorme Kraft dieser wenigen Sekunden kann wohl kaum überschätzt werden. Das Todesurteil wurde in der Folge in vier Jahre Katorga mit anschließendem Militärdienst umgewandelt. Sie war für Dostojewskij Zeit unter den Geringsten, den Einfachsten der Einfachen des russischen Volkes. In Ketten gefangen gehalten, ständigem Hunger und bitterer Kälte ausgesetzt, lebt er unter Verbrechern und Trunkenbolden, die ihm – der immerhin einen Adelsnamen trägt – feindselig gesinnt sind: „Sie sind ein grobes, gereiztes und verbittertes Volk. [...] Sie hätten uns aufgefressen, wenn sie gedurft hätten.“[72] So schreibt er es in einem Brief an seinen Bruder Michail und fügt hinzu: „Alle Menschen stinken wie Schweine, und sie sagen, ohne Schweinereien kämen sie nicht aus, sie seien ja ‚lebendige Menschen‘.“[73] Und weiter: „Nur vor einem muß ich mich hüten: vor den Menschen und ihrer Willkür. [...] gerade den einfachen Menschen fürchte ich mehr als den komplizierten.“[74] Aber daneben erkennt er auch die „Kraft des einfachen Volkes“ und bewundert ihre Leidensfähigkeit und Glauben.[75] Selbst in den größten Verbrechern und Sündern entdeckt er immer noch das Antlitz Jesu und die Anlagen zum Guten. Zwischen all den Wüstlingen trifft er immer wieder „tiefe, starke, wunderbare Charak-

[70] Das Menschenbild des Großinquisitors, respektive Iwans, ist „statisch“. Die Menschen sind als „Sklaven“ und „kraftloser Rebellen“ geschaffen und können über diese Rolle nicht hinauswachsen (413). Ganz anders Christus. Er sieht das Potential zur Veränderung auch zum Guten. Sein Menschenbild ist „dynamisch“.

[71] Die Katorga bedeutete schwerste Zwangsarbeit unter widrigsten Bedingungen. Die Strafe wurde meist in Strafgefangenenlagern in Sibirien verbüßt. Sie kam einer absoluten Verbannung aus der Gesellschaft gleich und beinhaltete den vollständigen Verlust aller Standes- und Eigentumsrechte.

[72] Dostojewski 1984, I:100.

[73] Dostojewski 1984, I:102.

[74] Dostojewski 1984, I:105.

[75] Kansy 2004, 112; vgl. dazu auch Nigg 1952, 157; Kranz 1949, 194.

tere“ an.[76] Dostojewskijs Einstellung zum einfachen Volk ist in der Folge eine geschwisterliche, weder ist sie durch ein selbstherrliches „Auf-das-Volk-Herabsehen noch ein mitleidiges Sich-seiner-Annehmen“ geprägt.[77]

Während seiner Zeit in der Katorga distanziert sich Dostojewskij von seinen früheren politischen Überzeugungen. Das Poem vom Großinquisitor ist nicht zuletzt eine Kritik am *atheistischen* und *utopischen* Sozialismus, welchem er in den 40er-Jahren nahestand. Fortan vertritt Dostojewskij eine Art *christlichen* Sozialismus.[78] Sein Kampf für die Überwindung des Nihilismus speist sich also nicht aus einer simplen konservativen oder gar reaktionären Haltung, sondern aus der religiösen Überzeugung, dass die Gottlosigkeit die Menschen in ihr Verderben führt. „Wenn wir nicht im Glauben und in Christus eine Autorität hätten, würden wir uns in allem verirren.“[79] Darum bricht er mit dem Humanismus Wissarion Grigorjewitsch Belinskis[80], den er als zu flach empfindet. Er glaubt nicht an den Menschen als Mensch, sondern an den Menschen als Christ, als Ebenbild Gottes und als Nachfolger Christi. Um einen gesellschaftlichen Wandel herbeizuführen, hofft er auf die Religion als transzendente Instanz, die den Menschen auf eine neue Bewusstseinsebene heben kann.[81] Sein Religionsbild ist dabei nicht typisch orthodox, auch wenn sich Dostojewskij wohl selbst für einen traditionellen orthodoxen Christen gehalten hat.[82]

Ihn bewegten jedoch Fragen, die das orthodoxe Christentum nicht kennt. „Dostojewskijs Religion ist nicht schlichte kirchliche Orthodoxie, sondern eine Synthese aus Elementen der östlichen Orthodoxie, des russischen Volksglaubens und der westlichen Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts, der Philosophie der Aufklärung und des deutschen Idealismus.“[83] Sein Christentum ist „neu“ und „apokalyptisch“.[84] Es ist eine antiautoritative Religion der Freiheit.[85] Für ihn ist Gott viel „unfasslicher“, als das in der Orthodoxie allgemein üblich ist. Durch den Mund des Starez Sossima spricht Dostojewskij seine eigene religiöse Weltanschau-

[76] Dostojewski 1984, I:105; vgl. dazu auch Nigg 1952, 152.

[77] Nigg 1952, 153.

[78] In der Januarausgabe 1881 der Zeitschrift Dnevnik wurde postum folgende Äußerung Dostojewskijs abgedruckt: „Es [das Volk] glaubt, daß es am Ende nur durch die allweltliche Vereinigung im Namen Christi gerettet werden wird. Das ist unser russischer Sozialismus!“ (Rammelmeyer 1983, 17 [Übers. S. 19]).

[79] Dostojewskij 1963, 619.

[80] Einem der ersten und wichtigsten Förderer Dostojewskijs.

[81] Vgl. Kansy 2004, 18.

[82] Vgl. Nigg 1952, 173–175; vgl. Lauth 1986, 8.

[83] Müller 1996 (Deutschland), 21.

[84] Berdjajew 1925, 186; vgl. Nigg 1952, 176–177.

[85] Vgl. Berdjajew 1925, 25. Vgl. dazu auch Dostojewskij 1963, 609: „[D]er Geist des wahren Christentums ist: vollständige Glaubensfreiheit. Glaube freiwillig!“

ung aus.[86] Sie gipfelt darin, dass der Mensch nur im Gottmenschen Christus wahrhaft Mensch werden kann, ohne ihn geht er seiner selbst verlustig.[87]

Die Vision des Großinquisitors ist eine Karikatur der Zukunftsvorstellung der frühen französischen Sozialisten und des russischen Sozialismus,[88] wie ihn Dostojewskij vorausgesehen hatte: „Ein Universalreich, in dem alle Menschen sozial gesichert leben können, sich dafür aber total und widerspruchslos in den Produktionsprozeß und in das soziale, politische und weltanschauliche Gefüge des sozialistischen Staates einzuordnen haben.“[89] In einem Brief an Nikolai Ljubimow, einem Mitarbeiter des *Russischen Boten*, der Zeitschrift, in welcher das Poem erstmals veröffentlicht wurde, schreibt Dostojewskij: „Für unseren russischen, närrischen (aber, weil er die Jugend erdaßt, entsetzlichen) Sozialismus ein *Hinweis*, und ich meine, ein energischer: Brote, der Turm von Babel (d.h. das künftige Reich des Sozialismus) und die völlige Versklavung der Gewissensfreiheit – das ist es, wohin der leidenschaftliche Verneiner und Atheist gelangt!“[90] Das System des Großinquisitors läuft auf eine Gesellschaft unfreier Menschen hinaus, die nichts weiter als ein großer „Ameisenhaufen“ ist (415).[91] Indem der Übermensch von einer „unbegrenzten Freiheit“ ausgeht, schließt er mit einem „unbegrenzten Despotismus“.[92] Damit steht letztendlich auch das Glück, welches der Großinquisitor verspricht, in Frage.

6 Das Problem der Freiheit

Das fundamentale Problem, an dem sich alles entzündet und alles entscheidet, ist die Freiheit. Sie ist für Dostojewskij etwas wesentlich Göttliches und aufgrund

---

[86] Vgl. Nigg 1952, 199. Dabei hat „Sossima [..] mit dem überlieferten Mönchtum wenig zu tun“ (200; vgl. auch Reber 1990, 75).

[87] Vgl. Berdjajew 1925, 18–19; Kranz 1949, 196. Das Gottmenschentum ist ein wesentlicher Gedanke der byzantinischen Mystik. — Es ist bekannt, dass Dostojewskij 1878 Solowjows Vorträge zum Gottmenschentum in St. Petersburg besucht hat. Diese beinhalteten auch eine massive Kritik am Katholizismus (vgl. Maceina 1952, 14). Nach dem Tod von Dostojewskijs Sohn Alexej besuchte er zusammen mit Solowjow das Optina-Kloster bei Koselsk. Beide, Dostojewskij und Solowjow, verband eine innige Freundschaft, sodass von einer starken gegenseitigen Beeinflussung ausgegangen werden kann (vgl. Reber 1990, 13–14). Vgl. auch die Ähnlichkeit Dostojewskijs Großinquisitors mit Solowjows Antichrist.

[88] Das Problem dabei ist freilich, dass auch der Großinquisitor von einem Scheitern des Szientismus und des Sozialismus (ohne Religion) ausgeht. Auch er ist davon überzeugt, dass der babylonische Turmbau ohne die katholische Kirche nicht vollendet werden kann. Das System des Großinquisitors ist zwar von einem sozialistischen und nihilistischen Geist durchdrungen, aber nicht unmittelbar mit dem Sozialismus gleichzusetzen, den Dostojewskij so vehement kritisiert hat.

[89] Müller 1996 (Poem), 44; vgl. dazu auch Berdjajew 1925, 121–127; Müller 1996 (Deutschland), 21.

[90] Dostojewskij 1984, II:255–256.

[91] Vgl. dazu Dostojewskij 1963, 20; vgl. auch Berdjajew 1925, 68: „Der soziale Eudämonismus ist der Freiheit entgegengesetzt.“

[92] Berdjajew 1925, 67 mit Bezug auf *Die Dämonen*.

seiner Ebenbildlichkeit auch das wesentliche Element des Menschen. Ihr kann der Mensch nicht entsagen, ohne zugleich sein Menschsein zu verlieren. Maceina interpretiert Dostojewskij diesbezüglich folgendermaßen: „Der Mensch ist universal, ewig und personal nur deshalb, weil er frei ist. [...] Solange der Mensch frei ist, ist er auch ein Ich. [...] Die Freiheit ist der Ausdruck der ideellen menschlichen Natur."[93] Sie unterscheidet ihn von allen anderen Geschöpfen. Dass die Freiheit nicht nur im Poem vom Großinquisitor, sondern in Dostojewskijs gesamten Denken und Schaffen eine entscheidende Rolle einnimmt, ist unbestritten.[94] Doch was genau versteht er unter diesem Begriff? Warum legt er so viel Gewicht auf ihn, dass – wie der Großinquisitor Jesus vorwirft – dafür selbst das Unglück und Leid der Menschheit in Kauf genommen wird?

Der Begriff, den Dostojewskij als Grundlage seiner Anschauung verwendet, taucht meist in Formulierungen wie „Gewissensfreiheit", „Glaubensfreiheit" oder „Geistesfreiheit" auf. Das Gewissen bezieht sich dabei vor allem auf die Unterscheidung zwischen Gut und Böse. Die Gewissensfreiheit meint also die selbstbestimmte Fähigkeit des Menschen, das eine oder das andere zu wählen (vgl. 411). Darüber hinaus muss nach Dostojewskijs Überzeugung aber auch das Gute und Böse an sich frei sein.[95] Es ist keinesfalls so, dass sich die Freiheit mit nur einem von beiden identifizieren ließe. Das Gute und die Freiheit sind nicht dasselbe, aber das Gute muss unbedingt frei sein, um wahrhaft gut zu sein. Das gezwungene Gute oder die Nötigung zum Guten wird selbst zum Bösen.

Der Großinquisitor behauptet – und es gibt vorerst keinen Grund, ihm darin zu widersprechen –, dass es Christus gerade auf die freie Nachfolge ankommt: „Dich verlangte es nach einer Liebe aus Freiheit" (411), denn „die Freiheit ihres Glaubens aber war dir schon damals, vor anderthalb Jahrtausenden, das Allerteuerste" (404). Der Mensch soll nicht durch betörende Wundertaten oder aufgrund der Befriedigung existenzieller Notwendigkeiten an Christus gebunden werden. Der menschliche Hunger nach Brot und die Absage Jesu an den Geist der Wüste, dieses Brot aus den Steinen zu erwecken, ist sinnbildlich hierfür. Eine Nachfolge, die auf der Sättigung des irdischen Hungers basiert, würde die Menschheit in „eine Herde, dankbar und gehorsam", verwandeln. Aber sie würden auch ständig in Angst leben, ihr Versorger könnte seine „Hand zurückziehen" und die Nahrungsquelle versiegen lassen (407). Statt in Freiheit würde der Mensch in völliger Abhängigkeit leben.

Dem entgegen besteht Dostojewskijs Vision in einem Verschmelzen des göttlichen mit dem menschlichen Willen. Vollkommene Freiheit bedeutet den absoluten Einklang dieser beiden. Nicht so, dass sich der Mensch in Gott auflösen würde. Es ist auch keine rein geistig nebulöse Vereinigung gemeint. Hier unterscheidet

---

[93] Maceina 1952, 128; vgl. Berdjajew 1925, 41; Kranz 1949, 173.

[94] Vgl. Berdjajew 1925, 52.

[95] Vgl. Kranz 1949, 118–119; dazu auch Berdjajew 1925, 54–55.

sich Dostojewskij von der klassischen Mystik. Für ihn verliert die Leiblichkeit nicht an Bedeutung. Dostojewskijs Ideal eines Menschen ist geerdet, als leibliches Geschöpf in der Welt bedeutsam, nicht nur als Geist oder Seele. Der Mensch, zum Ebenbild Gottes erschaffen, ist zum Gottmenschtum berufen. In ihm findet der Mensch seine Bestimmung. Und Christus, das Urbild des Gottmenschen, ist der Weg zu ihm.[96] Der Menschgott Großinquisitor will den Menschen von sich selbst befreien. „Er entmenschlicht den Menschen."[97] Seine Vision ist die einer gleichgeschalteten Masse. Im Gottmenschen Christus dagegen behält der Mensch seine Individualität.[98] Bei aller Vorsicht, die bezüglich eines Vergleichs Dostojewskijs mit der Philosophie Hegels angebracht ist, lässt sich die Idee der vollkommenen Freiheit meines Erachtens am ehesten im dreifachen Sinn der dialektischen Aufhebung verstehen. Die Aufhebung der menschlichen Freiheit in Gott besteht sowohl in der Negation (*tollere*), das heißt die Ich-Bezogenheit wird überwunden (vgl. Gal 2,20), als auch in der Aufbewahrung (*conservare*), das heißt die Identität wird erhalten, sowie in der Erhöhung (*elevare*) der eigenen Natur.[99]

Es sind demnach mindestens zwei Freiheiten unterscheidbar. Die „ursprüngliche" Freiheit besteht in der Erkenntnis und Unterscheidung des Guten und Bösen sowie deren Wahl. Diese Freiheit ist jedoch nicht mehr als eine Reminiszenz an die vollkommene Freiheit, die dem Menschen eine Existenz seiner wahren höheren Natur entsprechend ermöglicht. Zur ihr ist er berufen und die Sehnsucht nach ihr ist ihm ins Herz gegeben. Doch in seiner *vorläufigen* – das heißt der vollkommenen Freiheit vorauslaufenden – Freiheit erfährt er sich als nur bedingt autark. Ihm sind klare Grenzen gesetzt: Raum und Zeit, Krankheit und Tod etc. Erst die Freiheit in Christus verspricht, ihn von all dem, von Sünde und Tod, zu erlösen.[100] In seinem weltlichen Dasein ist und bleibt er vorerst auch dem Bösen ausgeliefert. Die Freiheit ist sowohl Segen als auch Fluch. In ihr hat der Mensch die Fähigkeit, sich zu entscheiden, in ihr hat er aber auch den Zwang, sich entscheiden zu müssen. Und jede Entscheidung kann ihm zum Guten oder zum Schlechten gereichen. Darum tobt ein unablässiger Kampf des Guten mit dem Bösen in ihm, der ihn auf den einen oder den anderen Weg lenken kann. Um eine Kernstelle des Romans erneut zu zitieren: „Hier ringt der Teufel mit Gott, und der Kampfplatz sind die Herzen der Menschen" (176). Inwieweit Teufel und Gott dabei als transzendente Mächte verstanden werden müssen, die schicksalshaft über den Menschen hereinbrechen,[101] oder beide doch eher dem Menschen inhärent sind, muss ein Stück weit

[96] Vgl. Berdjajew 1925, 42.

[97] Maceina 1952, 136; vgl. auch 86.

[98] Anders als beispielsweise bei Plotin. Vgl. dazu Berdjajew 1925, 50; Kranz 1949, 41–42.

[99] Vgl. Hegel 1812, 45–46.

[100] Vgl. dazu Kasack 1996, 60–61.

[101] An einer Stelle im Roman gesteht ein „geheimnisvoller Besucher" dem Starez Sossima, dass dieser einst nur knapp dem Tode entronnen ist, weil Gott sein Vorhaben, ihn zu töten, durchkreuzte: „Aber mein Herr und mein Gott hat den Satan in meinem Herzen besiegt" (503). Es ist sicher richtig

offen bleiben. Genau wie Iwan in seinem Dialog mit dem Teufel (1010–1037) nicht mit letzter Sicherheit klären kann, ob der Teufel nur seine Halluzination oder Realität, ob er Emanation oder Inkarnation seiner selbst ist. Die Dialektik, die Dostojewskijs gesamtes Schaffen prägt, zeigt sich auch hier in vollen Zügen, und zwar in Form von Transzendenz und Immanenz bezüglich des Guten und Bösen im Menschen.

An die Feststellung der Freiheit zum Guten und zum Bösen schließt sich unmittelbar eine weitere Frage an. Wie geht der Mensch mit dieser Freiheit um? Das ist schließlich eines der Kernstücke der Argumentation des Großinquisitors. Schaut man sich an, wohin die Freiheit die Menschheit bisher geführt hat, so ergibt sich ein grausiges Bild, wie der Inquisitor es trefflich zu zeichnen weiß. Der Freiheit haftet ein ständiger Drang zur Selbstbehauptung an. Dieser Drang verwirklicht sich im Menschen durch ein unablässiges Austesten der Grenzen seiner ihm gegebenen Freiheit. „Der Mensch ist zum Rebellen geschaffen", sagt der Großinquisitor und fügt daran die Frage an, die auch Iwan selbst zuvor schon seinem Bruder gestellt hatte: „[A]ber kann denn ein Rebell glücklich sein?" (405). Die stetige Suche nach Grenzerfahrung und -überwindung verwandelt das Leben in einen Exzess im Rausch der Freiheit. Sie führt den Menschen bis zum Äußersten, bis zum Verbrechen,[102] bis zum Vatermord, bis zur Proklamation der absoluten Amoralität: „Alles ist erlaubt", und bis zur Verneinung der Existenz Gottes. Sie macht ihn rastlos, macht ihn zum ständig Suchenden, eindrücklich zu sehen am Karamasowschen Geist,[103] der vor allem von Fjodor Besitz ergriffen hat, dem aber auch Dimitrij und Iwan, selbst Alexej, in gewissem Maße verfallen sind. Es ist ein Paradoxon, am Ende ist es die Freiheit selbst, die die Menschen knechtet und zum „Sklaven" macht. Und es ist ein Dilemma, denn ausgerechnet das, was den Menschen auszeichnet, das überfordert ihn auch.[104] Darin besteht das Hauptargument des Großinquisitors: „[D]enn es gab noch nie etwas Unerträglicheres für den Menschen und für die menschliche Gesellschaft als die Freiheit!" (407).[105]

– wie Reinhard Lauth – zu behaupten, dass Dostojewskij mit Gott und Teufel als Realitäten rechnet (vgl. Lauth 1950, 422–423). Andererseits wohnen beide aber auch dem Menschen inne, wie Maceina trefflich herausstellt (vgl. Maceina 1952, 102–103).

[102] Daher rührt auch Dostojewskijs Faszination für das Verbrechen und den Wahnsinn, wie viele seiner Romane belegen. Hier begegnet man den Tiefen der menschlichen Natur und hier kann er sie am besten erforschen. Vgl. dazu Berdjajew 1925, 10.

[103] Gemeint ist „[d]ie Kraft der Karamasowschen Gemeinheit", welche ihren Träger „in Verderbnis versinken, die Seele im Laster ersticken" lässt (424).

[104] Großinquisitor: „Nichts ist für den Menschen so verführerisch wie die Freiheit seines Gewissens, aber es gibt auch nichts, was ihn mehr peinigt" (410).

[105] Ursula Kansy vermutet, dass sich hier eventuell auch Dostojewskijs eigener Zweifel hinsichtlich der Freiheitsfähigkeit des Menschen widerspiegelt. Die Überforderung des freien Menschen hatte er selbst und ganz real in Form der Befreiung der leibeigenen Bauern erfahren. Er verarbeitet seine Eindrücke im *Tagebuch eines Schriftstellers* und drückt hier auch seine Skepsis aus: „Woher soll es denn bei uns plötzlich Staatsbürger geben? [...] Die Bürgerrechte [...] sind doch auf unser Volk wie eine Lawine herabgerollt, [...] sie sind doch vorläufig nur eine Last, eine Bürde!" (Dostojewskij 1963, 28).

Der Mensch ist zur Freiheit, so, wie der Großinquisitor sie versteht, nicht fähig. Sie macht ihn zum Rebellen und führt ihn in Nihilismus, Krieg und Unglück.[106] Er ist der Überzeugung, der Mensch will vor allen Dingen satt sein, will Glück und Ruhe. Stattdessen hat Christus ihm Freiheit, und damit „Unruhe, Rastlosigkeit und Unglück" (413), gebracht. In seiner Rebellion lehnt sich der Mensch gegen all die Mächte auf, durch die er sich fremdbestimmt fühlt. Er nimmt das Schicksal selbst in die Hand und wendet sich von jeglichem göttlichen Prinzip ab. Nur der Wissenschaft und seinem rationalen Denken schenkt er noch Vertrauen. Mit ihnen versucht er einen neuen „babylonischen Turm" (407) zu errichten, während er die Kirche wieder verfolgen und ihre „Tempel niederreißen" (413) wird. Doch der Turmbau wird ihn quälen, all die Wissenschaft wird die Menschheit niemals sättigen können, solange der Mensch frei ist. Denn wo sich Menschen begegnen, besteht unweigerlich ein Konfliktpotential. Die Freiheit des Anderen ist immer auch eine Gefahr und Begrenzung der eigenen Freiheit. Ein Blick in die Geschichte macht deutlich, dass der Mensch nur in den seltensten Fällen koexistenz-, toleranz- und pluralismusfähig ist. Die menschliche Freiheit, wie sie hier gezeichnet wird, ist stets eine egoistische Freiheit. Aus diesem Grund werden Menschen niemals freiwillig füreinander und damit für den anderen Sorge tragen.[107] Darum werden sie nicht satt. Dabei verlangt es sie zuallererst und vor allen Dingen nach dem Brot, nach der Befriedigung ihrer existentiellen Notwendigkeiten. Sie werden einsehen müssen, dass sie „kraftlose Rebellen" (413) sind. Und in ihrer Not und in Anbetracht ihres eigenen Unvermögens, sich aus dieser Not zu befreien, werden sie die Kirche in der Verbannung und im Untergrund aufsuchen, um sie um Hilfe anzuflehen. „Macht uns zu euren Knechten, aber macht uns satt!" (408) werden sie rufen und die Kirche – im Sinne des Großinquisitors ist hier die römisch-katholische Kirche gemeint – wird sie barmherzig annehmen und das vollbringen, was sie nicht vermochten. Sie wird ihren babylonischen Turm vollenden, das heißt wohl bildlich gesprochen, sie wird sich dem auf Wissenschaft und Rationalität aufgebauten Rumpf bedienen und ihm die Krone eines Pseudo-Glaubens[108] aufsetzen. Denn den Weg Christi haben auch sie schon lange verlassen, obwohl sie ihr Unternehmen weiter in seinem Namen vorantreiben. Sie werden den Menschen ihre Freiheit abnehmen, das schwere Los, das Christus ihnen auferlegt hat, erleich-

[106] Vgl. Kansy 2004, 102.

[107] Vgl. Lauth 1950, 301.

[108] Diese Religion ist selbstverständlich mehr Schein als Sein. Was sie als ihr Fundament erkoren hat – Wunder, Geheimnis und Autorität –, ist ihnen nicht wirklich zu eigen. Das Brot ist natürlich nicht wirklich aus den Steinen erweckt, sondern ist eigenhändig von den Menschen erworben (417), ihr Geheimnis ist nur eine Imitation, ein „Rätsel für Nichteingeweihte", und auch ihre Autorität basiert einzig auf den Scheiterhaufen, darauf, dass alle, die ihre Autorität nicht akzeptieren, vernichtet werden (Fokin 1996, 77). Kansy 2004, 123 nennt das Gebilde des Inquisitors einen „gottlosen Kirchenstaat" und verweist auf Dostojewskijs „Kirche von Atheisten" in seinem *Tagebuch eines Schriftstellers* (vgl. auch Rehm 1962, 74–75). Den Großinquisitor interessiert nur „die politische Bedeutung der Religion. Er gebraucht sie als Machtinstrument" (Kansy 2004, 94).

tern. Christus hat die schwache Natur der Menschen verkannt, er hat sie überschätzt und damit in ihr Unglück gestürzt. Gab es je eine Chance, dass der Mensch das hätte erfüllen können, was Christus von ihm verlangte – bis auf einige beinahe gottgleiche (christliche) Übermenschen? Dem Großinquisitor zufolge gab es diese Chance nicht. Die Menschen tragen keine Schuld an ihrem Scheitern, da sie zu schwach zum Guten sind (414). Während Iwan den Erwachsenen noch eine Eigenverantwortlichkeit für Unglück zugestehen kann, da sie vom Apfel gegessen haben (382), er darum auch nur von den kleinen Kindern spricht, hält der Großinquisitor die gesamte Menschheit für schuldlos an ihrem Schicksal.[109] Die Menschen sind „nun einmal Sklaven" (413), sie sind als solche geschaffen. Gemeinsam ist Iwan und dem Großinquisitor, dass der Grund ihrer Auflehnung gegen Gott das Leiden der Unschuldigen ist. Darin liegt eine Ungerechtigkeit, die ihnen zutiefst widerstrebt.

Das neue Triptychon zur Bändigung des Gewissens

Der Großinquisitor hat erkannt, leibliche Sättigung allein ist zu wenig. Dem Brot muss noch der Sinn nachfolgen. Entscheidend für den Menschen ist nicht nur, dass er lebt, sondern auch, wofür er lebt (410). Er muss unbedingt einen Sinn in seiner Existenz sehen. Doch auch hier kommt ihm die Freiheit der Anderen in die Quere. Wenn jeder Mensch eine eigene, das heißt eine andere, Meinung vertritt, wie kann man sich dann sicher sein, selbst recht zu haben? Wie kann man sich der Wahrheit seiner Überzeugung versichern? Die unauflösbare Antinomie zwischen Freiheit und Sicherheit tritt hier auf eine ganz besondere Weise zutage. Der Großinquisitor löst das Spannungsverhältnis einseitig zugunsten der Sicherheit auf. Er eliminiert die Freiheit und schenkt dem Individuum dadurch ein ruhiges Gewissen. Der Großinquisitor meint, es ist notwendig, sich des Gewissens der Menschen zu bemächtigen, damit sie nicht länger nach dem Sinn fragen. Damit würden die schrecklichen „Ausschreitungen des freien Geistes" (416), welche die Menschen in „Anthropophagie" geführt haben, beendet und es würde verhindert, dass sie weiter „die Erde mit Blut tränken" (413). Der Mensch braucht die Masse, um sich seiner eigenen Überzeugung zu versichern.[110] Unzählige Kriege hat er geführt, sich gegenseitig ausgerottet, nur damit endlich alle sich zu einer Wahrheit bekennen, „und zwar unbedingt *alle gemeinsam*" (409). Die Auflösung der Freiheit bedeutet für den Großinquisitor auch eine Erlösung von diesem mörderischen *Irrsinn*.

Um die Menschheit zu beherrschen und unter Kontrolle zu halten, hat die katholische Kirche an die Stelle der Freiheit ihr neues Triptychon aus Wunder, Ge-

[109] „Der Großinquisitor beschreibt seine Menschen dementsprechend auch wie unschuldige Kinder" (Kansy 2004, 113).

[110] Vgl. Piper 1931, 254.

heimnis und Autorität gesetzt (411. 414).[111] Dabei ist es keinesfalls so, dass Christus keine Wunder gewirkt hätte.[112] Nicht nur das Neue Testament ist voll von ihnen, auch im vorliegenden Poem wird ja gerade noch davon berichtet, wie Jesus auf dem Vorplatz der Kathedrale einen Blinden heilt und sogar ein Mädchen vom Tode auferweckt. Ebenso umgibt die Person Jesu ein Geheimnis und geht von ihm zweifelsohne eine starke Autorität aus.[113] Jedoch erfüllen alle drei Aspekte bei Christus einen völlig anderen Zweck und sind von anderer Art als beim Großinquisitor. Bei Christi Wunder steht nicht die Wunderbarkeit im Fokus, sondern der Mensch, den er zu erlösen trachtet. Beim Inquisitor ist es dagegen die Grundlage des Glaubens.[114] „[D]em Menschen liegt weniger an Gott als an dem Wunder“ (412), so sagt er. Dass er damit nicht so unrecht hat, dass selbst der gläubige Mensch nach dem Wunder verlangt, zeigt sich im Roman eindrücklich an der Episode über die Verwesung der Leiche des Starez (siebtes Buch). Die Mönche und Anhänger Sossimas erwarten, dass von seinem Tod ein großes Wunder ausgeht und sind enttäuscht, als der Leichnam zu stinken beginnt. Einige von ihnen beginnen zu zweifeln und wenden sich vom Starez ab. Warum? Weil der Mensch einen Halt außerhalb seiner selbst sucht.[115] Das Wunder des Großinquisitors ist vor allem ein äußerer Machterweis, eine Demonstration der Stärke gegenüber dem verunsicherten Menschen.[116] „Das Wunder soll den Glauben erzwingen.“[117] Dem von Jesus gewirkten Wunder geht dagegen das Vertrauen und die Liebe zu ihm voraus.[118] Kranz weist darauf hin, dass Jesus sogar aufgrund fehlenden Glaubens Wundertaten ablehnen kann (Mk 8,12 par.; Mt 13,58; vgl. auch Joh 4,48 und Mk 15,32 par.). Auch in der Perikope Joh 6,22–59, die im Poem mit den Begriffen des „irdischen“ und „himmlischen“ Brotes aufgegriffen wird, treten Jesu Zuhörer mit einer Forderung an ihn heran. „Welches Zeichen tust du nun, damit wir es sehen und zum Glauben an dich kommen?“ (V. 30). Jesus verheißt ihnen daraufhin die Gabe des himmlischen Brotes in seiner Person. Er ist das „Brot des Lebens“. Sein Brot ist sein Fleisch (und Blut), das er für die Menschheit dahingegeben hat, zur Vergebung ihrer Sünden, wie es das Sakrament der Eucharistie bezeugt.[119] Zuvor hatten seine Zuhörer noch begeistert gerufen: „Gib uns dieses Brot allezeit!“

[111] Wie viele weitere Elemente dürfte Dostojewskij diese Dreiheit von Voltaire übernommen haben (vgl. Rammelmeyer 1958, 270).

[112] Bemerkenswerterweise hat er sogar tatsächlich den Menschen Brot gegeben, die Hungernden gesättigt (Mk 6,35–44 par. bzw. Mk 8,1–9 par.).

[113] Fokin 1996, 77: „Wunder, Geheimnis und Autorität – all dies ist Jesus eigen, denn er ist Gott.“

[114] Vgl. Maceina 1952, 195. 199. 213–214 .

[115] Vgl. Piper 1931, 259.

[116] Das Wunder als äußerer Machterweis ersetzt die innere Kraft, welche dem Gotteswort entspringt (vgl. Maceina 1952, 31).

[117] Vgl. Kansy 2004, 114.

[118] Vgl. Kasack 1996, 65; Kranz 1949, 222 Anm. 27; Maceina 1952, 66–67.

[119] Vgl. zu dieser Perikope auch Maceina 1952, 174–184.

(V. 34). Doch nach Jesu Erklärung kann man wohl davon ausgehen, dass ein Großteil diese Worte nicht verstand und enttäuscht davonzog. Hier liegt der Ansatzpunkt des Großinquisitors, das ist sein Vorwurf. Während er nur „der Wirklichkeit gerecht werden" will,[120] hat Jesus zu viel gewollt: sein *Himmlisches ist weltfremd*. Nur wenige vom Volk bleiben zurück und sind in der Lage, seine „harte Rede" (V. 60) zu deuten, anzunehmen und umzusetzen. Indem Jesus ihre Forderung nach dem irdischen Brot ablehnte, hat er die Menschen in ihrer Unverständigkeit im Stich und ihrem eigenen Schicksal überlassen.

Mit dem Verzicht der Sättigung als Machterweis bestätigt Jesus seine Entscheidung, die er einst in der Wüste traf, als der „furchtbare und klugen Geiste" (405) ihn versucht und ihn zur Verwandlung der Steine in Brot aufgefordert hatte. Die Versuchung des großen Geistes bestand in drei Fragen, denen Christus allen widerstand. In diesen Fragen, so der Großinquisitor, ward Jesus eine eindringliche Warnung gegeben. Statt einer „Versuchung" nennt er sie eine Offenbarung der gesamten zukünftigen Welt- und Menschengeschichte (406). Er behauptet, in diesen drei Sätzen läge die letztendliche Wahrheit über die Natur des Menschen, über seine Widersprüchlichkeit und Schwäche, wie sie sich in den darauffolgenden 15 Jahrhunderten offenbarte.[121] Die Darstellung der Versuchungsgeschichte durch den Großinquisitor geht weit über die neutestamentliche Überlieferung hinaus. Ein Großteil des Dialogs ist fiktiv oder abgewandelt. Am Ende steht ein Christus, der die eindringliche Warnung verwarf und stattdessen an einem inhumanen Ideal festhielt – und nicht nur die Warnung, sondern auch die drei Mächte, die als einzige in der Lage sind, den Menschen zu bändigen und zu betören. Damit hat er selbst dem Geist der Wüste, dem Antichrist, die Macht überlassen. Hierin besteht die Korrektur (414), die die katholische Kirche vorgenommen hat. Sie hat sich von Christus losgesagt und ist jetzt mit *Ihm* (416). Die katholische Kirche hat eine Ordnung aufgestellt, die den Regeln des Geistes der Wüste entsprechen. Neben dem Wunder haben sie auch das Geheimnis und die Autorität zu ihrem Fundament gemacht. Das Geheimnis ersetzt die Wahrheit und nimmt dem beschränkten menschlichen Geist gleichzeitig das Verlangen, immer alles verstehen zu müssen.[122] Fortan kommt es nicht mehr auf eine „freie Herzensentscheidung" oder „die Liebe" an, sondern allein auf das Geheimnis, dem die Menschen „blind zu vertrauen haben" (414). Die Autorität schließlich entbindet den Menschen von der Last der Entscheidung und des Gewissens. Die katholische Kirche verspricht Absolution und macht sich über die Definitionsgewalt und Vergebung der Sünden ihren Anhängern gegenüber unentbehrlich. „[D]ie Erlaubnis oder die Nichterlaubnis des Inquisitors ist die einzige Norm der Moral."[123]

---

[120] Kansy 2004, 54.

[121] Vgl. dazu auch Maceina 1952, 49.

[122] Vgl. Kansy 2004, 95.

[123] Maceina 1952, 208.

7 Die Bedeutung des Leidens

Dostojewskijs Sorge angesichts des in Russland gedeihenden Nihilismus gibt dem Großinquisitor in seiner Analyse des menschlichen Schicksals, seiner aus unbedingtem Freiheitswillen erwachsenen Rebellion, seiner Errichtung des babylonischen Turmes und seinem Scheitern an diesem Projekt, weitgehend recht. Das Symptom hat er zutreffend erkannt. Der Weg der Freiheit führt den Menschen ins Leid,[124] hierin sind sich beide einig. Widersprechen würde er ihm selbstverständlich hinsichtlich der letztendlichen Ursache und der Lösung dieses Problems. Der Großinquisitor geht fehl in seiner Analyse der Freiheit. Für Dostojewskij ist sie kein Makel, ist sie kein Glied des Menschen, das man opfern könnte, um den Patienten zu retten. Ohne Freiheit ist der Mensch nichts. Der Gedanke, die Freiheit zu Gunsten des Glücks der Menschen zu opfern, kann darum auch nur einem nihilistischen Geist entspringen.[125] Wird im Neuen Testament der Teufel noch beim Namen genannt, so unterstreicht Dostojewskij seinen rein destruktiven Charakter, indem er ihn vor allem negativ definiert als „der Geist der Selbstvernichtung und des Nichtseins“ (405–406).[126] Er ist der Geist der Wüste und es liegt nahe, auch die Wüste als ein Symbol des Nichts, das heißt des Nihilismus, zu interpretieren. Das Vorhaben des Großinquisitors, das Böse aus der Welt zu verbannen, indem dem Menschen seine Freiheit abgenommen wird, ist nachvollziehbar. Was er den Menschen bietet, ist jedoch ein rein subjektiv psychologisches Glück, nicht das objektiv metaphysische Glück, auf das es Dostojewskij ankommt.[127] Das Problem für Dostojewskij liegt aber darin, dass ohne das freie Böse auch das freie Gute nicht existieren kann. Das freie Böse aber führt unweigerlich zum Leiden.

Das Leben ist Leiden. Dies ist nicht nur eine Grunderkenntnis des Buddhismus, auch Dostojewskij würde diese Aussage sicherlich unterschreiben.[128] Den Unterschied zum Buddhismus macht er aber daran fest, dass es bei ihm nicht um die Befreiung vom Leiden durch die Befreiung vom Leben geht, sondern die absolute Bejahung des Lebens im Mittelpunkt steht, das heißt die Befreiung durch das Leiden hindurch erfolgen muss: *per aspera ad astra*.[129] Oder wie Nietzsche es formulierte: „Und nur wo Gräber sind, giebt es Auferstehungen.“[130] Diesen Gedanken macht Dostojewskij unmissverständlich deutlich, indem er Joh 12,24 als Motto seinem Roman *Die Brüder Karamsow* voranstellt: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Es sei denn, daß das Weizenkorn in die Erde falle und ersterbe, so bleibt es allein;

---

[124] Vgl. Berdjajew 1925, 51.

[125] Vgl. Maceina 1952, 93.

[126] Hier klingt sicherlich Goethes Mephistopheles an, „der Geist, der stets verneint“ (Faust I [Vers 1338]; vgl. Maceina 1952, 97).

[127] Vgl. Maceina 1952, 130.

[128] Vgl. Berdjajew 1925, 92.

[129] Vgl. Kranz 1949, 35.

[130] Nietzsche 1883, 46; vgl. dazu Thurneysen 1948, 10.

wo es aber erstirbt, so bringt es viel Früchte."[131] Er wiederholt diesen Vers sogar – beinahe so, als wollte er seine Leser an diesen Leitsatz erinnern – noch zweimal im Kern des Romans, in der Abschiedsrede des sterbenden Starez Sossima (458. 498). Dostojewskijs Glaube ist kein Kinderglaube, sondern sein „Hosianna ist durch das große *Fegefeuer der Zweifel* hindurchgegangen."[132] Er hat in seinem Leben viel Leid erfahren müssen: der frühe Tod der Mutter und des Vaters, seiner Frau, seines Bruders und seines Kindes, Katorga, Krankheit, Epilepsie, Schuldenlast und Flucht. Doch jedes Leid birgt auch die Möglichkeit der Läuterung. Nach Dostojewskij erfährt der Mensch seine Erlösung nicht nur passiv durch Christi Tod auf Golgatha, sondern vor allem durch sein eigenes Leiden.[133] Dabei geht es nicht um eine dem kirchlichen Dogma widersprechende Selbsterlösung,[134] sondern um die sühnende Wirkung des Leidens, wie sie auch das Alte Testament bezeugt. Im Schema der antiken Tragödie stellt Dostojewskij seinen Lesern einen Mythos vom Menschen vor, der ihn durch Sünde, Buße und Sühne zur Erlösung führt.[135] Der Tragödie entsprechend läuft auch bei ihm alles auf die Katharsis hinaus.[136] Das „Kinderglück", wie es der Großinquisitor verspricht (418), nimmt dem Menschen auch die Möglichkeit zur Läuterung.

An dieser Stelle setzen die meisten Auslegungen des Poems vom Großinquisitor einen Schlusspunkt. Der Ausgangspunkt für Iwans „Gotteslästerung"[137] war das Leiden der Unschuldigen. Indem die Sinnhaftigkeit des Leidens – als *notweniges* Übel – in Dostojewskijs Denken aufgezeigt wird, glaubt man daher der Kritik des Großinquisitors und respektive Iwans das Fundament entzogen zu haben. Das Böse existiert als Resultat der Freiheit, Menschen leiden aufgrund der Freiheit. Solange die Menschen frei sind, gibt es auch das Böse in dieser Welt. Aber die Freiheit um des Glückes willen aufzugeben, ist der Grundfehler des Inquisitors, insofern sie die Grundbedingungen für die Gottesbeziehung darstellt. Die göttliche Ordnung wird begründet, der Sinn herausgestellt, und die Sache scheint damit entschieden.[138]

---

[131] NB: Dieses Bibelwort ist gleichzeitig auch Dostojewskijs Grabinschrift.

[132] Dostojewskij 1963, 620. Vgl. dazu auch die Rede des Teufels in Iwans Halluzination (1023).

[133] Vgl. Nigg 1952, 207; Rosanow 2009, 96..

[134] Nigg 1952, 208: „Nur starre Dogmatik kann daraus den Vorwurf der Selbsterlösung konstruieren."

[135] Zu Mythos und Tragödie bei Dostojewskij vgl. besonders Iwanow 1932.

[136] Vgl. Berdjajew 1925, 18.

[137] Iwan selbst behauptet: „[D]as ist keine Gotteslästerung!" (394) und auch m.E. stellt die Lästerung Gottes nicht die Quintessenz von Iwans Überzeugung dar. Dostojewskij hat es jedoch in dieser Weise intendiert. Darum findet der Begriff auch Verwendung, wird hier und im Folgenden aber in Anführungszeichen gesetzt.

[138] Für diese Schlussfolgerung spricht, dass Dostojewskij selbst vor allem „[n]icht die Negierung Gottes, sondern Negierung des Sinnes seiner Schöpfung" als „Synthese des modernen russischen Anarchismus" herausgestellt hatte (Dostojewskij 1984, II:250).

8 Die Krux der „Gotteslästerung“

Die Begründung des Sinns im Leiden und der Weltordnung trifft meines Erachtens aber noch nicht den Kern der „Gotteslästerung“, wie sie von Iwan vorgebracht wird. Iwan hat die göttliche Ordnung nicht angezweifelt, er hat sie abgelehnt (379).[139] Das ist ein entscheidender Unterschied. Ein Unterschied, dem allerdings nicht einmal Dostojewskij Aufmerksamkeit zu schenken scheint.[140] Ähnlich wie Iwan von der Frage nach Gott sagen kann, dass sie dem euklidischen Verstand unangemessen ist, so ist seine Hauptaussage, die göttliche Gerechtigkeit betreffend, dass sie „für das menschliche Herz hier auf Erden nicht nachvollziehbar“ ist (383). Iwan weiß, dass sein Verstand nur ein „euklidisches Abrakadabra“ erfassen kann (393), darum versucht er auch gar nicht es zu verstehen, ja er will es gar nicht verstehen. „Ich verstehe nichts [...] Wenn ich etwas verstehen will, werde ich sofort den Tatsachen untreu, aber ich habe mir vorgenommen, bei den Tatsachen zu bleiben ...!“ (392). Das Leid der Unschuldigen, dass ungeborene Kinder mit dem Dolch aus dem Mutterleib geschnitten werden (384), ist eine solche Tatsache für ihn.[141]

Auch Christus taugt nicht, Iwans Protest aufzuheben. Christus hat an den „Tatsachen“ nichts geändert, obwohl er die einmalige Chance dazu gehabt hätte. Jesus hat die Freiheit zwar nicht in die Welt gebracht, aber er hat sie verstärkt. „Anstelle des alten, festen Gesetzes“ (411) hat er die Menschen vom Gesetz befreit und das moralische Urteil ihrem eigenen Gewissen überlassen. Christus hat ausgerechnet das, was im Sündenfall das Leid erst in die Welt brachte – die Freiheit, das Gute und Böse zu unterscheiden –, als oberste Prämisse der Gottesbeziehung erwählt. Er hätte eine annehmbare Ordnung aufbauen können, stattdessen hat er das Unglück der Menschen nur noch vermehrt, wie die Geschichte zeigen sollte.[142] So kommt der Großinquisitor und mit ihm auch Iwan zu dem Schluss, dass Jesus keinesfalls der einzig Sündlose ist, auf dem der Bau errichtet werden könne, sondern der einzig wirklich Schuldige (420).[143] Und dennoch gesteht auch Iwan dem „Argument Christi“, wie Alexej es gegen seinen Bruder vorzubringen versucht, eine gewisse Überzeugungskraft zu, wie anhand der frühen Entwürfe zum Roman erkennbar ist. So kann er an einer Stelle zu dem Schluss kommen: „Oh, das ist ein Argument von furchtbarer Kraft, ein ewig wirkendes Argument ... Wie soll mein kleiner Wanzengeist dies fassen?“[144] Furchtbar wäre für Iwan vor allem, wenn er

[139] Vgl. Thurneysen 1948, 45–46.

[140] Vgl. Dostojewskij 1984, II:253, der auch in diesem Brief nur die Leugnung des Sinns in den Blick nimmt.

[141] Iwan nennt die Berichte über die misshandelten Kinder „Fakten“, die er sammelt (385).

[142] Insofern geht es im Poem wohl weniger darum, was der Großinquisitor getan hat, als vielmehr darum, was Christus versäumt hat. In diesem Sinne verstanden, ist wirklich Jesus als die Hauptfigur des Poems anzusehen, wie manche Ausleger meinen (vgl. u.a. Maceina 1952, 66).

[143] Vgl. dazu die Notiz in den Entwürfen Dostojewskijs in Komarowitsch 1928, 286.

[144] Komarowitsch 1928, 542.

das kräftige und ewige Argument wirklich akzeptieren müsste, denn das hieße auch, das Leid zu akzeptieren – eine Sache, von der er glaubt, dass er sie unmöglich ertragen könnte. In dem Moment, wo er versuchen würde, die Gerechtigkeit und die göttliche Ordnung zu verstehen, würde er auch solche Grausamkeiten einer gewissen Rechtfertigung unterziehen. Darum will er gar nicht verstehen, darum „beeilt" er sich, „[s]olangen noch Zeit ist" seine Eintrittskarte zu diesem Trauerspiel zurückzugeben (395). Iwan versucht die kognitive Dissonanz, verursacht durch ein Nicht-verstehen-*Können*, durch ein beinahe trotziges Nicht-verstehen-*Wollen* aufzulösen.

Aus den genannten Gründen geht ein Widerspruch gegen Iwans Haltung, der darauf abzielt, die Sinnhaftigkeit der göttlichen Ordnung zu belegen, weitgehend an seiner tatsächlichen Position vorbei. Er weiß wohl um die Versuche seiner Kontrahenten, einen Sinn im scheinbaren Widersinn aufzuzeigen: „Ohne ihn, sagen sie, könne der Mensch auf der Erde kein Mensch sein, weil er Gut und Böse nicht erkennen würde. Aber wozu soll man dieses Gut und Böse, hol's der Teufel, erkennen, wenn es den Menschen so teuer zu stehen kommt?" (390). Solange die Harmonie das Leiden von unschuldigen Kindern beinhaltet (394), kann er die göttliche Ordnung nicht akzeptieren, mag er auch „*im Unrecht sein*" (395).[145] Das Problem ist nicht, dass das Leiden in der Welt sinnlos wäre – ganz im Gegenteil. Gerade wenn im Leiden ein Sinn liegt, wenn es also notwendig ist und zur göttlichen Ordnung gehört, kann es nicht akzeptiert werden, weder das Leiden noch die Ordnung. Denn Iwans Problem ist eben kein rationales, sondern ein irrationales und emotionales. In den Entwürfen zu *Die Brüder Karamasow* steht ein sehr aufschlussreicher Satz Iwans. Dort heißt es: „Möge ich dem Verstand nach nur eine Wanze sein, wenn ich jedoch eine ehrliche Wanze bin, so darf ich nicht einverstanden sein, aus Liebe zur Menschheit darf ich es nicht."[146] Denn „die absolute Wahrheit [ist] einen solchen Preis nicht wert [...] der Eintrittspreis übersteigt unsere Verhältnisse. Darum beeile ich mich, mein Billett zu retournieren" (395).

Eine wirkliche Widerlegung Iwans muss dagegen auf mehreren Wegen erfolgen. Zum einen in der Form, die die meisten Ausleger wählen und der bisher nachgegangen wurde, indem die Alternative, das System des Großinquisitors, im Sinne Dostojewskijs kritisch hinterfragt und *ad absurdum* geführt wird. In dieser Form ist sie vor allem eine Warnung und eine Kritik am Nihilismus und am atheistischen Sozialismus, besonders an seinen Phantasien einer gerechten Weltordnung ohne Gott, in der die Menschheit zu einer tierischen Herde verkommt. Das reicht meines Erachtens aber noch nicht aus. Darüber hinaus muss auch die persönliche Einstellung der Nicht-Akzeptanz adressiert werden. Wie Dostojewskij in einem Brief an Ljubimow ankündigt, findet sich seine direkte Antwort auf die vorausgehende „Gotteslästerung" vor allem in der Abschiedsrede des Starez Sossima im

[145] Komarowitsch 1928, 542: „Und wenn es auch gerecht wäre, so akzeptiere ich es nicht."
[146] Komarowitsch 1928, 545.

sechsten Buch des Romans.[147] Diese Widerlegung ist weitaus persönlicher und nimmt den Rebellen als mit sich und der Welt haderndes Individuum wahr, anstatt als Vertreter einer übergeordneten Idee. Die darin eingebettete Erzählung vom früh verstorbenen Bruder des Starez ist besonders aufschlussreich.

9 Sossimas Antwort

Markel, eben jener älterer Bruder Sossimas, geht bei einem angesehenen Gelehrten und Philosophen in die Lehre und wird schließlich zum Gottesleugner (462). Das dadurch ausgelöste innerfamiliäre Leid ist groß. Die Situation ändert sich jedoch schlagartig, als Markel schwer erkrankt. In der nahen Todeserwartung wird er plötzlich „verwandelt“ (463), preist Gott und seine Schöpfung. Damit geht eine neue Überzeugung einher, die sich auf zwei zentrale Punkte stützt. Zum einen: „[D]as Leben ist Glück! [...] wir alle sind im Paradies, aber wir wollen es nicht wahrhaben“ (464), das heißt Markel erkennt, dass diese Welt, wie sie geschaffen ist, alles zum Glück der Menschen Nötige bietet. Das Leid in der Welt ist die Verantwortung des Menschen, der die wohlgestiftete Ordnung einfach nicht erkennt, und somit entgegen seiner Bestimmung lebt. Mit anderen Worten, die Freiheit Böses zu tun, bedeutet nicht, dass das Böse an sich auch zur Ordnung gehört – heißt nicht, dass er auch böse handeln muss. Im Gegensatz zu den paradiesischen Phantasien der Sozialisten ist der Zustand des Glücks bereits da, er muss nicht hergestellt, sondern nur erkannt werden. Die zweite Erkenntnis ist diese: „Ein jeder von uns ist vor allen an allem schuldig, und ich bin es am meisten“ (464). Dieser Grundsatz, wie ihn dann auch Sossima verinnerlicht, ist die direkte Antithese zum „Es ist alles erlaubt“.[148] Während die szientistischen Revolutionäre verkünden, es gebe keine Sünde und somit keine Schuld, kommt es hier geradezu zu einer Übersteigerung der persönlichen Schuld: „[I]ch allein war der schändliche“ (465).[149]

Hierin liegen die Antwort und die Lösung für Iwans Problem, denn hier wird ein emotionaler statt ein rationaler Zugang eröffnet. Sossima fordert seine Zuhörer auf, angesichts des Leids und des Unglaubens in der Welt nicht zu verzagen (516). „Da ist nur eine Rettung: Machet euch auf und macht euch selber verantwortlich für alle menschliche Sünde.“ Iwan erkennt, dass in der Welt alles mit allem zusammenhängt, dass „alles fließt“ (393), wie Heraklit es formulierte, und zieht daraus den Schluss, „daß niemand schuld ist“, denn alles lässt sich voneinander ableiten. Er will diesen Schluss allerdings nicht akzeptieren, sondern besteht weiterhin

[147] Vgl. Dostojewskij 1984, II:249–250.

[148] Vgl. Busch 1996, 93.

[149] Markel spricht diese Worte, nachdem er immer wieder von Fieber befallen wurde. Sein Arzt vermutet: „[D]ie Krankheit verwirrt seinen Geist“ (465). Man könnte hier durchaus einen Hinweis auf Dostojewskijs epileptische Anfälle sehen, von denen an verschiedenen Stellen berichtet wird, dass sie bei ihm ekstatische Zustände ausgelöst hätten, gefolgt von Zuständen tiefer innerer Schuldgefühle (vgl. Kansy 2004, 18). Vgl. zum Schuldproblem bei Dostojewskij auch Bem 1935.

auf „Vergeltung“ (293). Beziehungsweise kann auch die ihn nicht befriedigen, denn ist das Leid einmal geschehen, so kann es nicht wieder gut gemacht werden, vor allem nicht durch Rache am Peiniger. Durch eine Vergeltung, das heißt einer Hölle für alle Verbrecher, wird das Leid schließlich nur vermehrt. „Was ist das für eine Harmonie, wenn es eine Hölle gibt: Ich will vergeben, und ich will umarmen, und ich will, daß überhaupt nicht gelitten wird“ (395). Iwan steht vor einem unlösbaren Problem, solange es Leid gibt. Darum versucht er es, anders als Dostojewskij, ganz aus der Welt zu verbannen. Der Starez teilt Iwans Erkenntnis über die Verbindung aller Dinge, zieht daraus aber den exakt entgegengesetzten Schluss: Alle sind an allen und allem schuldig, denn alles steht miteinander in Verbindung, „alles fließt“ (516). Wer sich davon ausnimmt, sich absondert, begeht den Grundfehler, von dem alle weiteren Verfehlungen ausgehen.

Iwan erkennt die Verbindung, aber anstatt sich den Dingen ein- und unterzuordnen, sondert er sich ab und versucht, die Welt von außen zu betrachten. So kann er nicht erkennen, dass er selbst Teil des Schuldgeflechts dieser Welt ist. Diese Erkenntnis aber ist die Grundvoraussetzung für den Menschen, um zur „demütigen Liebe“ zu gelangen – die Liebe, die „über die ganze Welt siegen“ kann (515). Die Liebe ist der Schlüssel. Als die „kleingläubige Dame“ (zweites Buch, viertes Kapitel) dem Starez beichtet, dass sie an der Unsterblichkeit zweifle und ihn fragt, wie man sich denn überzeugen könne (93), antwortet dieser: „Durch die Erfahrung der tätigen Liebe, Versuchen Sie, Ihre Nächsten tätig und unermüdlich zu lieben; in dem Maße, in dem es Ihnen gelingen wird zu lieben, werden Sie sich auch von der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit Ihrer Seele überzeugen.“ Damit stellt er Iwans Logik auf den Kopf. Nicht der Glaube an die Unsterblichkeit bringt den Menschen zum sittlichen Verhalten, sondern in der „tätigen Liebe“ erlangt der Mensch die Erkenntnis Gottes und seiner Unsterblichkeit. Die Aufforderung des Starez ist daher klar: „Liebet die ganze Schöpfung Gottes“ (514). Die Liebe ist eine „Lehrerin“, aber sie ist „schwer zu gewinnen“ (515). Es bedarf eines stetigen Voranschreitens in ihr: „Wenn Sie in der Liebe zum Nächsten völlige Selbstlosigkeit erreicht haben, dann wird Ihr Glauben vollkommen sein“ (93).[150]

Darum ist der Kuss die Antwort Jesu auf den Großinquisitor, darum schweigt Christus. Nur der Kuss als äußeres Zeichen der Liebe hat eine Chance, den Inquisitor in seinem Inneren zu erreichen. „Der Kuss versetzt sowohl Christus als auch den Inquisitor aus der ideellen Sphäre der Anschauungen in die personale Sphäre der offenen Seelen.“[151] Worte können einen Skeptiker niemals überzeugen.[152] Mit

---

[150] Etwas Ähnliches kann der Starez auch von der wahren Freiheit sagen: „Ich entledige mich der überflüssigen und entbehrlichen Bedürfnisse, ich geißele meinen eitlen und stolzen Willen, geißle ihn durch den Gehorsam und erlange mit Gottes Hilfe die Freiheit des Geistes und mit ihr auch die geistige Freude!“ (507). Auch hier ist die Selbstlosigkeit der Schlüssel zur wahrer Freiheit und wahrer Freude.

[151] Maceina 1952, 76.

[152] Vgl. Piper 1931, 266.

dem Kuss gibt Jesus „den vom Judas in Gethsemane empfangenen Kuss zurück: zum Zeichen, dass der Teufel nur durch Liebe [...] zu besiegen sei.“[153] Er zerstört den Nihilismus schlagartig.[154] Er ist ein Zeichen der Verzeihung statt der Verurteilung.[155] Nach Pawel Fokin ist der Kuss eben das „Absurde“ und der Schwerpunkt des Poems. Die Absurdität besteht darin, dass nicht Christus der Gefangene ist, sondern der Inquisitor. Christus kommt in den Kerker seiner Seele. Das Zeichen der Liebe öffnet die Tür. Während Christus durch die Tür geht, bleibt der Inquisitor im Kerker zurück. Er kann ihn nicht verlassen, denn auf den Ausgang zuzugehen, würde bedeuten, Christus nachzufolgen.

Die Liebe Christi befreit und macht den Unterschied, sie „ist ein echtes Wunder, ein echtes Geheimnis und eine wahre Autorität.“[156] Die Demut verzeiht und verbindet, der Stolz verurteilt und isoliert. Sossima warnt davor, dem „satanischen Stolz“ zu verfallen, der nur die Anderen für die eigene Ohnmacht verantwortlich macht. Ihm zu erliegen ist leicht, da der Mensch ihn nur schwer verstehen kann, wie er so vielem in dieser Welt verfällt, weil er es nicht begreifen kann und in seiner Unwissenheit sogar noch glaubt, einer höheren Sache zu dienen. Die Wahrheit ist nicht durch Vernunft zu finden, da der Verstand nur das kennt, was ihm einmal ins Bewusstsein gekommen ist, die große Wirklichkeit aber weit darüber hinausgeht. „Wenn man allein von der Selbstgewißheit des Geistes ausgeht, kommt man nie zur Wirklichkeit, sondern nur zu theoretischem Solipsismus und praktischem Egoismus.“[157] Iwans Großinquisitor ist dem satanischen Stolz verfallen. Dieser Stolz zieht Gott zur Rechenschaft. Angesichts des großen göttlichen Geheimnisses und der ewigen Wahrheit muss der Mensch aber – auch im Leid – schweigen, so wie es Hiob, *der fromme Dulder* getan hat (468–469).[158] Die allerletzten vom Starez überlieferten Sätze sind dann noch einmal ein eindringlicher Wehruf über den Großinquisitor und seinesgleichen: „Oh es gibt Stolze und Wüteriche, die auch in der Hölle ungeachtet der zweifellosen Erkenntnis und angesichts der unabweisbaren Wahrheit verstockt bleiben [...] Sie haben sich für die Hölle freiwillig und unersättlich entschieden; sie sind willentliche Märtyrer“ (522).[159]

[153] Jens/Küng 1985, 278.

[154] Vgl. Fokin 1996, 76. Die Kraft der Liebe erkennt auch der Großinquisitor. Sie gefährdet sein Vorhaben, darum hält er Jesus entgegen: „[i]ch will deine Liebe nicht“ (414).

[155] Vgl. auch den Kniefall des Starez vor Dimitrij (122–123).

[156] Fokin 1996, 78.

[157] Lauth 1998, 13.

[158] Dass es daneben auch einen Hiob als klagenden Rebellen gibt, wird von Sossima nicht gesehen bzw. unterschlagen.

[159] Dass diese Anklage auf den Großinquisitor, den Asketen aus der Wüste, zielt, wird m.E. vor allem durch folgende Anspielung deutlich: „Sie nähren sich von ihrem boshaften Stolz, gleich dem Hungernden in der Wüste, der Blut aus dem eigenen Leib saugt“ (522).

10 Die Rettung

Iwans Verhängnis ist, dass er die Verbindung zu seinen Mitmenschen verloren hat. Er symbolisiert den von der Gesellschaft abgespaltenen Intellektuellen, während Alexej als Sinnbild der Volksseele die vollkommene Liebe repräsentiert. Zwar behauptet Iwan – genau wie der Großinquisitor –, dass sein oberstes Motiv die Liebe zur Menschheit sei: „[...] so darf ich nicht einverstanden sein, aus Liebe zur Menschheit darf ich es nicht", aber diese *Liebe der Menschheit* ist abstrakt und hat mit wirklicher *Nächstenliebe*, wie sie der Starez in seiner Abschiedsrede proklamiert, wenig zu tun.[160] Iwan gesteht: „Ich habe nie begriffen, wie es möglich ist, seinen Nächsten zu lieben. [...] die Liebe Christi zu den Menschen ist auf dieser Erde ein in seiner Art unmögliches Wunder" (381). Den Menschen als Nächsten findet er abstoßend, nur den Fernen kann man lieben. Hierin wird die Isolation Iwans vollends deutlich. Sie erinnert an das, was der Starez von einem Arzt zu berichtet weiß, der ihn einst aufsuchte. Dieser Mann gesteht: „Je mehr ich die Menschheit im allgemeinen liebe, desto weniger liebe ich den Menschen als einzelnen" (94–95). Er behauptet, seine Liebe für die Menschen gehe so weit, dass er sogar bereit wäre, sich „für die Menschheit ans Kreuz nageln zu lassen", dabei hält er es keine zwei Tage mit einer anderen Person in demselben Zimmer aus und spricht von regelrechtem Hass gegen Menschen als Einzelne. In Ansätzen begegnet hier das, was man beim Großinquisitor bereits vollausgeprägt vorfindet. Einerseits ist er aus Liebe zu einer abstrakten Menschheit zum Martyrium bereit und andererseits hat er keine Skrupel, seinen konkreten Nächsten für „das Wohl aller" auf dem Scheiterhaufen zu opfern.[161]

Die Absonderung von der Gesellschaft, das heißt für Dostojewskij vor allem vom Volk, ist der erste Schritt zum Atheismus. Diesem Thema hatte er sich bereits in *Die Dämonen* eingehend gewidmet. Ausgerechnet Schatow bringt es auf den Punkt, wenn er ausruft: „Wer aber kein Volk hat, der hat auch keinen Gott."[162] Der Glaube ist tief im Volk verwurzelt. Die russischen Intellektuellen haben die Verbindung zum einfachen Volk verloren und gefährden damit den wahren Glauben.[163] Die Rettung und die Kraft zur Überwindung des Atheismus kann daher nur aus dem russischen Volk kommen, das für Dostojewskij die Rolle des Gottesträgervolkes einnimmt.[164] Es wird damit zu einer Art Mittler. Aus dem Munde des Starez klingt dies so: „Nur das Volk und seine künftige geistige Kraft wird unsere der heimischen Erde entfremdeten Atheisten bekehren" (473–474); „Das Volk

[160] Vgl. dazu Müller 1996 (Poem), 44.

[161] Vgl. dazu auch Berdjajew 1925, 83.

[162] Dostojewskij 1958, 53. Schatows Ideologie ist freilich eine andere als Dostojewskijs. Bei Schatow wird das Volk selbst zu Gott erhoben (vgl. dazu Kansy 2004, 88–92).

[163] Vgl. dazu Kansy 2004, 51; Kranz 1949, 146–149; Nigg 1952, 151. Vgl. allgemein zum Volk bei Dostojewskij auch Dostojewskij 1963, 136–140; Guardini 1951, bes. 19–28.

[164] Vgl. Nigg 1952, 158–159; zur Kritik an diesem Gedanken vgl. 160–161.

wird die Rettung Rußlands sein [...] Das Volk wird dem Atheisten entgegentreten und ihn besiegen, und dann wird das rechtgläubige Rußland erstehen“ (507); „Aus dem Volk wird das Heil entspringen, aus seinem Glauben und aus seiner Demut“ (509).

In *Tagebuch eines Schriftstellers* berichtet Dostojewskij von einer Begegnung, die sinnbildlich für seine Beziehung zum russischen Volk verstanden werden kann.[165] Als Knabe spielte er einst im Wald, als er plötzlich deutlich den Ruf „Ein Wolf kommt!“ vernimmt. Der Junge verfällt in Panik und stürzt davon auf das Feld und den pflügenden Bauern Marei zu. An dessen Bauernmantel sucht er Schutz vor dem herannahenden Ungetüm. Der Bauer schaut sich um, kann aber keinen Wolf entdecken. Er beruhigt den Jungen und versichert ihm, dass er einer Sinnestäuschung aufgesessen ist. Mit einem „mütterlichen Lächeln“ bekreuzigt er die Stirn des jungen Dostojewskij und schickt ihn mit den Worten: „Ich werde schon aufpassen, daß der Wolf dich nicht kriegt! [...] Christus sei mit dir“ davon. Man kann sich darüber streiten, ob es sich hier um ein authentisches Erlebnis handelt und wenn ja, inwieweit diese Begegnung ein echtes Schlüsselerlebnis für Dostojewskijs Denken darstellt. Dessen ungeachtet illustriert es aber eindrücklich Dostojewskijs Angst vor dem Nihilismus und Atheismus, den er des Öfteren durch einen Wolf symbolisiert,[166] und die Hoffnung, die er in das einfache Volk setzt. Anders als der Großinquisitor sieht Dostojewskij nicht nur die Schwachheit des Volkes – diese hat er wie kaum ein anderer während seiner Zeit in der Katorga kennengelernt[167] –, sondern auch ihre Stärke, nämlich Glauben und Bodenständigkeit, ohne das Volk dabei als heilig zu verklären.

Die Erzählung vom Arzt wird noch fortgesetzt. Er fragt den Starez: „Aber was soll man tun? Was soll man in diesem Falle tun? Muss man nicht darüber verzweifeln?“ (95). Sossima antwortet: „Nein, weil es schon genügt, daß Sie sich darüber grämen.“ Die Rettung des Arztes ist, dass ihm seine Einstellung selbst widerstrebt. Er fühlt sich schuldig, dass er so empfindet und denkt. Dasselbe weiß Dostojewskij auch von seinen Mithäftlingen in der Katorga zu berichten. Sie haben teilweise schlimmste Verbrechen begangen und führen ein schändliches Leben, doch alle wissen, dass sie Sünder sind.[168] Ihr Gewissen ist intakt und somit glauben sie auch noch an die Wahrheit. „Anders die Höheren“ (508), sie errichten eine gerechte Ordnung mit Verstand und Wissenschaft und leugnen die Existenz der Sünde. In einer Gesellschaft, in der „alles erlaubt“ ist, gibt es keinen Platz für ein Gewissen, ist es vollkommen überflüssig. Der Verstand ist aber laut Dostojewskij nicht in der Lage, eine sittliche Ordnung aufzubauen. Er ist dem Gefühl unterlegen, welches ein weitaus besseres Gespür besitzt, die sittliche Wahrheit zu erfas-

[165] Dostojewskij 1963, 143–146; vgl. Nigg 1952, 121.
[166] Vgl. z.B. Dostojewskij 1984, I:138.
[167] Vgl. Dostojewskij 1984, I:106.
[168] Vgl. Nigg 1952, 155.

sen.[169] Statt der eigenen Erkenntnis muss der Mensch auf das „geheime Gefühl" in seinem Inneren vertrauen, dieser „lebendigen Verbindung mit einer anderen Welt" (517). Das Gefühl, wie es auch der Starez hervorhebt, ist dem Menschen angeboren, es ist aber nicht unantastbar, und wird beispielsweise auch von der Erziehung und Sozialisierung beeinflusst. Das Gefühl lebt aus der Beziehung des Menschen zu Gott. Ohne diese Verbindung verkümmert es. Es ist die Grundlage aller Sittlichkeit, denn aus dem „bewusstwerdenden Gefühl entsteht das Gewissen."[170] Dieses sagt dem Menschen was gut und böse ist, aber „nicht als Befehl, sondern nur als Sollensaufforderung." Der Mensch ist frei, darauf zu hören oder es zu ignorieren. Darüber hinaus benötigt das Gewissen ein äußeres „Regulativ",[171] das es bestärkt und auf Kurs hält. Dies ist ihm in der Person Jesu Christi, seinem Vorbild und der Offenbarung des Neuen Testaments gegeben. „Gewissen ohne Gott ist etwas Entsetzliches, es kann sich bis zur größten Unsittlichkeit verirren",[172] wie man am Beispiel des Großinquisitors eindrücklich sehen kann. Ohne das göttliche Regulativ steht das Gewissen in der Gefahr, anderen „theoretischen Lehren" zu verfallen, die es verfälschen oder sogar zersetzen können.

Dostojewskij stellt die Bedeutung und die Überlegenheit des Gefühls und des Gewissens dem stolzen Verstand gegenüber. Er ist sich aber gleichzeitig auch seiner Verletzbarkeit bewusst. Die Idee eines freien, unfehlbaren und universellen Gewissens ist zu simpel und kann der Realität nicht standhalten. Wie eingangs am Beispiel des Großinquisitors gezeigt wurde, ist die Vorstellung, dass unsittliche Taten auch in dem Bewusstsein, unsittlich zu handeln, ausgeführt werden, im Allgemeinen nicht zutreffend. Es gibt sicher Beispiele, wo Menschen das Böse im vollen Bewusstsein der Verwerflichkeit ihrer Tat begehen und die Warnung ihres Gewissens vorsätzlich ignorieren. In der Regel wird eine Tat gegen das eigene Gewissen aber immer eine kognitive Dissonanz auslösen, die geglättet werden muss. Entweder es findet eine nachträgliche rationale Rechtfertigung statt oder der Mensch versucht, durch ein Reueempfinden – i.d.R. verbunden mit Buße und Läuterung – die Balance zurückzugewinnen. Scheitert beides, so endet der Mensch in Wahnsinn und Verzweiflung.[173] Letzteres deutet sich bei Iwan an[174] und kulminiert in seiner Halluzination, seinem Dialog mit dem Teufel. Ein nichtpathologisches Verhalten, das die stete Ausführung unsittlicher Taten gegen das eigene Gewissen erlaubt, ist daher kaum vorstellbar. Ganz im Gegenteil findet man selbst bei den größten Verbrechern der Menschheitsgeschichte ein scheinbar reines

[169] Vgl. zum Gefühl und Gewissen bei Dostojewskij Lauth 1950, 205–210.
[170] Lauth 1950, 208.
[171] Lauth 1950, 210.
[172] Dostojewskij 1963, 616.
[173] Vgl. Lauth 1950, 209.
[174] Eben weil er sich selbst nicht ganz von seinem Versuch der Rationalisierung überzeugen kann (424).

Gewissen vor.[175] Dies geht konform mit dem Bild, das Dostojewskij vom Großinquisitor zeichnet. Er handelt in absoluter Übereinstimmung mit seiner inneren Überzeugung. Er ist aufrichtig. Da seine Handlungen aber unter anderem darin bestehen, dass er Menschen verbrennt, kann er kein sittlicher Mensch sein.[176] Das Gewissen kann also nicht als Garant der Sittlichkeit und als universeller moralischer Richter dienen. Besonders bemerkenswert ist, dass der Großinquisitor – anders als bei Markel oder Iwan – nicht durch theoretische Vernünftelei korrumpiert wurde. So, wie Dostojewskij ihn vorstellt, war er ein Asket, hat er sich Christus, der personifizierten Sittlichkeit, dem Regulativ des menschlichen Gewissens, unterworfen und kommt dennoch zu der Überzeugung, dass sein Weg der falsche ist. Gerade der Anblick der Verlorenen, sein Glück im Angesicht des Leids der Vielen, mit anderen Worten: sein Gewissen, drängen ihn dazu, sich gegen Gott und seine Ordnung zu stellen. Ebenso Iwan, möge er auch im Unrecht sein, er kann Gottes Ordnung nicht akzeptieren, wenn er seinem Gewissen treu bleiben will. Das Gewissen ist also gerade der Auslöser und die Hauptmotivation für ihre atheistische Entscheidung. Eine stichhaltige Widerlegung der „Gotteslästerung" lässt sich also weder über den Verstand noch über das Gewissen führen.

11 Die gescheiterte Widerlegung der „Gotteslästerung"

Damit stellt sich die Frage: Hat Dostojewskij seine Widerlegung überschätzt? Anders als Belinski, Herzen, Rousseau oder Voltaire wollte er seine Auseinandersetzungen nicht an einem Gegner vollführen, der von vornherein nicht mehr als eine Karikatur seiner selbst darstellt.[177] Es war ihm daran gelegen, einen möglichst starken Gegner zu entwerfen, um seiner Argumentation Gewicht zu verleihen.[178] Womöglich hat Dostojewskij in diesem Zug aber seinen Gegner so stark gemacht, dass er ihn am Ende nicht mehr überzeugend schlagen konnte. Vielleicht offenbart sich hier, was Dostojewskij einst an Fonwisina schrieb, dass der Unglaube und der Zweifel ihn bis an sein Grab begleiten werden, dass es ihm wohl nie gelingen würde, den Zweifel in ihm endgültig zu besiegen. Obwohl man davon ausgehen kann, dass Dostojewskij am Ende die Frage nach Gott für sich beantwortet hatte,[179] dass er, wie er sagt, durch das Fegefeuer zum Hosianna hindurchgedrungen ist, halte ich es für plausibel, dass er einen Restzweifel nie ganz loswerden konnte, und dass er

[175] Als Beispiel seien hier nur die Kriegsverbrecherprozesse in der Folge des 2. Weltkrieges genannt. Hier standen keine Bestien in Menschengestalt vor Gericht, sondern großteils liebende Familienväter, die sich keiner Schuld bewusst, stattdessen der festen Überzeugung waren, nur ihre Pflicht erfüllt zu haben (vgl. dazu v.a. Hannah Arendts Arbeiten zum Eichmann-Prozess).

[176] Vgl. Dostojewskij 1963, 616.

[177] Vgl. Rothe 1996, 98.

[178] Vgl. Lauth 1986, 12.

[179] Vgl. Rammelmeyer 1958, 259.

sich diesen Zweifel durch seine Romanfiguren von der Seele geschrieben hat.[180] In diesem Sinne hatte sich bereits Zenta Mauriņa geäußert: „In Sossima hat Dostojewskij seinen Glauben konzentriert, in Iwan seinen Zweifel.“[181] Beide sind Teile seines eigenen Wesens. Noch allgemeiner hat es Berdjajew formuliert: „Alle Helden Dostojewskijs sind er selbst, sind sein Weg, verschiedene Seiten seines Wesens, seine Qualen, seine Fragen, seine leidvollen Erfahrungen.“[182] Das Schicksal seiner Helden ist sein Schicksal, ihre Zweifel sind seine Zweifel, ihre Zerrissenheit ist seine Zerrissenheit.[183] Psychoanalytisch wurde dieser Umstand von Sigmund Freud und Jolan Neufeld aufgegriffen, welche die Vermutung aufstellten, dass die Hauptpersonen des Romans *Die Brüder Karamasow* als „Emanationen, d.h. als Teile der zerspaltenen Psyche des Autors“ angesehen werden können.[184] Dabei steht jeder der drei Brüder für einen bestimmten Abschnitt im Leben Dostojewskijs. Sie bilden eine Art „geistige Biographie des Autors“: Dimitrij steht für die Emotionalität und die Sturm-und-Drang-Phase in Dostojewskijs Jugend, Iwan verkörpert den Verstand und seine kurze Hinwendung zum utopischen Sozialismus, Alexej schließlich bildet das geistige Zentrum und steht für Dostojewskijs christliche Neubesinnung im Strafgefangenenlager und seine Hinwendung zum russischen Volk.[185] Ob sich das im Einzelnen so wirklich bestätigen lässt, bleibt fraglich. Dass Dostojewskij autobiographische Elemente in die drei Brüder einarbeitete, ist jedoch durchaus naheliegend. Wie Iwan sich in der Figur des Großinquisitors offenbart, so offenbart sich Dostojewskij ebenfalls in seinen Romanen, ohne dass man je Figur und Autor ganz miteinander identifizieren könnte.[186] Statt von einer „zerspaltenen Psyche“ sollte man meines Erachtens dagegen eher von verschiedenen Teilaspekten der Psyche einer Person sprechen. In dieser Weise spiegeln die Brüder Karamasow etwas vom Sein und Naturell eines jeden Menschen wider,[187] und gerade darin besteht die Faszination vieler Leser Dostojewskijs.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Dostojewskij höchstwahrscheinlich in seinen Romanfiguren ihm eigene Wesensaspekte verarbeitet, dass sich in seinen von ihm erschaffenen Gegnern vor allem sein eigener Zweifel manifestiert. Da er mutmaßlich – und wie er selbst gesteht – den Zweifel in sich nie ganz

[180] Lauth 1986, 11: „Die Werke Dostojewskis sind die Wegmale dieses Ringens, in dem er sich manchmal seine Versuchungen regelrecht vom Leibe geschrieben hat.“

[181] Mauriņa 1952, 297.

[182] Berdjajew 1925, 9–10.

[183] Vgl. Berdjajew 1925, 19.

[184] Reber 1990, 87.

[185] Reber 1990, 49; vgl. auch Kansy 2004, 23.

[186] Eine Identifizierung mit einer bestimmten Romanfigur (z.B. Alexej oder Iwan) hat Dostojewskij immer entschieden abgewehrt (vgl. Grübel 2009 (Sicht), 105; Grübel 2009 (Sündern), 241). Eine andere Lösung hat daher Michail Bachtin vorgeschlagen. Er entwirft das Konzept der Polyphonie innerhalb eines Romans (vgl. Bachtin 1985; dagegen allerdings Lauth 1986, 144–155).

[187] Vgl. Hesse 1957, 164: „Der russische Mensch ist Karamasoff, er ist Fjedor Pawlowitsch, er ist Dimitri, er ist Iwan, er ist Aljescha.“

zum Schweigen bringen konnte, misslingt auch die letztendliche Widerlegung seiner fiktiven Gegner. Es lässt sich zwar auf rationalem Wege eine Gegenposition aufbauen, das menschliche Wesen erschöpft sich aber nicht in der Rationalität. Im Gegenteil, Dostojewskij ist vor allem als ein Apologet und Wiederentdecker des Unbewussten und Irrationalen bekannt geworden.[188] Dieses muss ebenso als Triebfeder des menschlichen Handelns in Betracht gezogen werden wie die Vernunft. Sein Problem liegt nunmehr darin, dass er aufzeigen kann, wo eine Person seiner Meinung nach falsch oder böse handelt, er aber nicht in der Lage ist, schlüssig darzulegen, wie diese Person aus ihrer Position heraustreten könnte. Genau das gefährdet meines Erachtens aber seine Grundüberzeugung der Freiheit des Menschen. Aus diesem Grund, soll am Ende noch einmal ein kritischer Blick auf die menschliche Freiheit geworfen werden.

12 Das Problem der Freiheit Pt. II

Viele Romanfiguren, vor allem die Verbrecher und Rebellen, weisen in ihren Willensakten und Handlungsmotivationen ein erhebliches Maß an Unfreiheit auf. Mit seinem tiefen Blick in das „menschliche Herz“ zeichnet Dostojewskij immer wieder das Bild des Menschen als einen von den in ihm wirkenden Gewalten Getriebenen.[189] Und genauso nehmen sich die meisten seiner Charaktere auch selbst wahr. Manche versuchen mit ihrem Verstand diese Mächte zu zähmen, andere ergeben sich ihrem Schicksal. Manche spüren deren Quelle in ihrem eigenen Selbst, andere empfinden sie als ihnen fremd. Beides birgt Wahrheit, wie am Beispiel des immanenten und transzendenten Charakters des Guten und Bösen angedeutet wurde. Doch selbst wenn man sich mit diesen Mächten identifiziert, wie im Falle der Karamasows und ihrer „Kraft der Karamasowschen Gemeinheit“, bleibt meist ein Gefühl des Ausgeliefertseins zurück. Dies zeigt sich besonders deutlich an der Rolle der *Idee* in Dostojewskijs Denken und Werk. Auch die Idee ist ebenso transzendent wie tief im Menschen verwurzelt. „Alle Ideen bei Dostojewskij sind mit dem Schicksal des Menschen verknüpft, mit dem Schicksal der Welt, mit dem Schicksal Gottes“, sie sind „tief ontologisch, wesend, energetisch und dynamisch.“[190] Sie haben neben ihrer theoretischen auch eine praktische Seite, sie haben psychische Auswirkungen. Sie lassen sich unmöglich von ihren Trägern isolieren, sondern sind aufs Engste mit ihnen verknüpft, ja werden teilweise sogar mit diesen identisch.[191] Sie bestimmen sein Schicksal und umgekehrt. Die Idee zeigt

[188] Berdjajew 1925, 40: „Die menschliche Natur kann niemals rationalisiert werden. Immer bleibt ein irrationaler Rest nach, und nur in ihm ist der Quell des Lebens.“ Vgl. dazu auch Rosanow 2009, 57.

[189] Einige Beispiele bei Kranz 1949, 207 Anm. 22.

[190] Berdjajew 1925, 2.

[191] Vgl. Berdjajew 1925, 22–23; Kranz 1949, 74.

sich immer im konkreten Lebensvollzug des Menschen: „Es sind gelebte Ideen. [...] Die Personen Dostojevskijs behandeln ihre Ideen nicht als unverbindliche Beschäftigung des Geistes, mit der das Leben nichts zu tun hat.“[192] Eben das war es, was Dostojewskij am europäischen Geistesleben so missfiel.

Bei Dostojewskij ändern sich die Vorzeichen: „Denn nicht die Menschen besitzen die Ideen, sondern sie sind von ihnen besessen. Die Ideen sind objektive Mächte, die ihr eigentliches von ihren Trägern oft verkanntes Wesen an diesen selbst offenbaren, oft gegen deren Willen und in einer ganz unerwarteten Weise.“[193] Das bedeutet aber auch: „In dem von ihr [Idee] Besessenen beginnt die Freiheit zu erlöschen, er wird Sklave einer fremden Macht.“[194] Diese Besessenheit kann bis zum größten Verbrechen führen. Der Großinquisitor entzündet seine Scheiterhaufen aufgrund einer Idee und Smerdjakow wird zum Vatermörder, weil Iwans Idee von ihm Besitz ergriffen hat. Eine noch eindrücklichere Darstellung bietet Raskolnikows Mord der Wucherin in Dostojewskijs *Verbrechen und Strafe*.[195] Die Tat vollführt er wie in Trance: „mechanisch“ und „unwiderstehlich“.[196] Dostojewskij verkündet die Größe und Relevanz der Freiheit, sie ist jedoch in seinem Werk kaum auffindbar. Ohne Freiheit des Menschen zum Guten und zum Bösen wäre seine gesamte Argumentation aber hinfällig. Dostojewskij will die „Gotteslästerung“ Iwans widerlegen, versäumt es aber meines Erachtens, eine Möglichkeit aufzuzeigen, wie Iwan von seiner Idee ablassen könnte. Besteht für ihn überhaupt eine Wahlmöglichkeit, eine Möglichkeit, auch anders zu handeln? Dostojewskij geht zwar nicht so weit wie Schopenhauer, den Willen mit dem metaphysischen Grundprinzip – dem An sich der Welt – gleichzusetzen, aber er ist auch bei ihm die Offenbarung der gesamten menschlichen Natur.[197] Der Wille offenbart das Wesen des Menschen. Entgegen dem Intellektualismus, ist der Wille für ihn mehr als die Vernunft. Vernunft und Wollen können sich widersprechen, Wesen und Wollen nicht. Das heißt, damit ein Mensch etwas anderes wollen kann, muss er ein anderer sein oder werden.[198] In seinen Mithäftlingen in der Katorga hat Dostojewskij stets die Anlagen und das Potential zum Guten gesehen. Eine Möglichkeit zur Veränderung ist seiner Auffassung nach gegeben. Der Weg, den Dostojewskij dafür vorsieht, besteht vor allem in der universalen Schulderkenntnis, wie sie oben dargestellt wurde. Und tatsächlich wird eben dieser Weg auch an zwei

[192] Wissemann 1962, 69.

[193] Wissemann 1962, 69; vgl. dazu auch Berdjajew 1925, 22–23.

[194] Kranz 1949, 81.

[195] Vgl. Dostojewskij 2013, 94–110.

[196] Kranz 1949, 62–64; vgl. Thurneysen 1948, 12–14.

[197] Vgl. Lauth 1950, 127–128.

[198] Vgl. die ähnliche Argumentation bei Schopenhauer 1841, 91–92. Die Möglichkeit ein anderer zu sein, als man ist, ist für Schopenhauer allerdings ausgeschlossen. Er ist überzeugt, dass der empirische Charakter angeboren und unveränderlich ist.

Beispielen dargestellt: an Markel und Dimitrij. Jedoch auch hier in einer Weise, welche die Freiheit verneint, statt sie zu begründen.

Sossimas Bruder Markel – der in den wenigen Punkten, die man über ihn erfährt, eine bemerkenswerte Ähnlichkeit mit Iwan aufweist – wird, nachdem er zum Gottesleugner geworden ist, von einer schweren tödlichen Krankheit befallen. In dieser Erfahrung des Leids wird er ganz *plötzlich* und *wundersam verwandelt*.[199] Schlagartig erkennt er, dass er „vor allen an allem schuldig“ ist, und gewinnt damit einen gänzlich neuen Zugang zum Leben. Fortan ist er von einer tiefen Liebe zu Gottes Schöpfung geprägt, sodass er sogar die „Vöglein“ um Vergebung bittet (516). Ganz ähnlich Iwans Bruder Dimitrij. Auch er wird erst im tiefsten Leid aus seiner Isolation vom Leben herausgerissen. Seine Verwandlung erfolgt in dem Moment, in dem sein ganzes Leben zusammenbricht – in Mokroje während seiner Verhaftung –, vermittels eines eigentümlichen Traums (808–811). Als er wieder zu sich kommt, bekennt er: „Meine Herren, wir sind alle grausam, alle Unmenschen [...] aber der allerschlimmste – von nun an soll es so beschlossen sein –, der allerschlimmste Widerling von allen bin ich!“ (812). Die Ähnlichkeit zu Markels Offenbarung ist verblüffend. Die Verwandlung ist also möglich, aber angesichts der nötigen äußeren Umstände, die in beiden Szenen gezeichnet werden, kann von Freiheit keine Rede sein. Beide, Dimitrij und Markel, haben sich hoffnungslos verfangen und nur durch ein schicksalshaft über sie kommendes Ereignis, werden sie aus ihrer Situation herausgerissen.

Dimitrij stellt entsprechend fest: „Jetzt sehe ich, daß Menschen wie ich einen Schlag brauchen, einen Schicksalsschlag, eine Fangleine, um von höherer Gewalt gefesselt und außer Gefecht gesetzt zu werden. Niemals, niemals hätte ich mich aus eigener Kraft über mich selbst erhoben!“ Es lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, ob diese Worte der Überzeugung Dostojewskijs entsprechen, oder allein seiner Figur Dimitrij. Für ersteres spricht die Ähnlichkeit zu Markels Konversion, die innerhalb von Dostojewskijs Widerlegung der „Gotteslästerung“ steht. Außerdem zeigt sich auch hier die Funktion des Leids in der Welt als Möglichkeit der Läuterung, das Fegefeuer, durch das der Glaube gehen muss, um zum Hosianna zu gelangen. Viel wichtiger ist aber, dass es sich meines Erachtens dabei um das einzige Beispiel handelt, dass überhaupt die Bekehrung eines Gottesleugners bezeugt und dann sogar in einer auffälligen Dopplung. So oder so wird die Freiheit zum Guten in Abrede gestellt und es bleibt fraglich, wie dieser literarische Befund mit Dostojewskijs Überzeugungen zusammenpasst.

---

[199] „Seine Seele war ganz und gar verwandelt – und wundersam war die plötzlich eingetretene Verwandlung“ (463).

13 Fazit

Am Ende der Unterhaltung der beiden Brüder stellt Alexej überrascht fest: „Aber ... das ist doch absurd! [...] Dein Poem ist ja ein Loblied auf Jesus und keine Lästerung ... wie du sie beabsichtigt hast“ (420). In seiner Dialektik hat sich das Poem gegen die ursprüngliche Intention seines Schöpfers verkehrt. Aus der Lästerung wurde eine Lobeshymne.[200] Wäre es möglich, dass Dostojewskij etwas ganz ähnliches passiert ist? Sein Poem vom Großinquisitor sollte die „schlimmste Gotteslästerung“ darstellen, „auf die das ganze Buch die Antwort gibt.“ Doch vielleicht hat sich auch hier das Werk gegen den Autor gewandt und schlussendlich steht statt der Anklage eine Apologie. Man ist versucht, die Worte des Teufels über die Mediziner auf Dostojewskij selbst zu übertragen: „Sie können wunderbar diagnostizieren, die Krankheit bis aufs i-Tüpfelchen erklären, aber heilen können sie nicht“ (1021). Am Ende bleibt die Frage ungeklärt, wie der Durchschnittsmensch aus seiner Verirrung den Weg zum Guten finden kann. Vor allem der gefallene Mensch in Dostojewskijs Werk endet – ohne göttliches Eingreifen – zwangsläufig im Verbrechen, Selbstmord oder Wahnsinn. Die positiven Gestalten sind dagegen entweder Ausnahmeerscheinungen wie der Starez Sossima, der am ehesten das Ideal eines christlichen Übermenschen verkörpert, oder ihr Weg ist noch unklar, wie im Falle Alexejs.[201] Auch das Schicksal Iwans ist am Ende ungewiss. Vielleicht stellen seine Krankheit und sein Wahn auch für ihn das läuternde Fegefeuer dar, das ihn auf den rechten Weg bringen wird. Dimitrij sagt: Iwan ist ein Grab (369). Nietzsche sagt: „[N]ur wo Gräber sind, giebt es Auferstehungen.“

Literatur

Quellen:

F.M. Dostojewskij, Briefe, 2 Bände, Übers. Wa. Schröder/Wo. Schröder, Leipzig 1984.

F.M. Dostojewskij, Die Brüder Karamasow, Übers. Svetlana Geier, Frankfurt a.M. ^{5}2013.

F.M. Dostojewskij, Die Dämonen, Übers. E.K. Rahsin, Darmstadt 1958.

F.M. Dostojewskij, Tagebuch eines Schriftsellers, Übers. E.K. Rahsin, Darmstadt 1963.

[200] Vgl. Maceina 1952, 33. 43.

[201] Aus Dostojewskijs Aufzeichnungen ist bekannt, dass auch Alexej der Abfall von Gott, die Läuterung, Buße und Erhöhung bevorstehen sollte.

F.M. Dostojewskij, Verbrechen und Strafe, Übers. A. Eliasberg, Berlin 2013.

W. Komarowitsch (Hg.), Die Urgestalt der „Brüder Karamasoff“: Dostojewskis Quellen, Entwürfe und Fragmente, München 1928.

Sekundärliteratur:

H. Arendt, Eichmann in Jerusalem: Ein Bericht von der Banalität des Bösen, München 1964.

M. Bachtin, Probleme der Poetik Dostoevskijs, Frankfurt a.M. 1985.

A. Bem, Das Schuldproblem im künstlerischen Schaffen von Dostojevskij, Zeitschrift für slavische Philologie 12 (1935), 251–277.

N. Berdjajew, Die Weltanschauung Dostojewskijs, München 1925.

U. Busch, Zum Sinn der Legende vom Großinquisitor, Deutsche Dostojewskij Gesellschaft Jahrbuch 3 (1996), 89–94.

P. Fokin, Dostokewskijs Futurologie, Deutsche Dostojewskij Gesellschaft Jahrbuch 3 (1996), 71–79.

S. Geier, Das Poem: Zur Neuübersetzung des „Großinquisitors“, Neue Rundschau 112 (2001), 95–96.

R. Grübel, Dostojewskijs „Großinquisitor“ in literaturwissenschaftlicher Sicht, Deutsche Dostojewskij Gesellschaft Jahrbuch 16 (2009), 92–117.

R. Grübel, Von großen Sündern und von Großinquisitoren: Rosanows Kommentar und die Rezeption der erzählten Parabel (Nachwort des Herausgebers), in: W. Rosanow, Dostojewskis Legende vom Großinquisitor: Versuch eines kritischen Kommentars, Studia Slavica Oldenburgensia 18, Oldenburg 2009, 231–411.

R. Guardini, Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk: Studien über den Glauben, München 1951.

G.W.F. Hegel, Wissenschaft der Logik, Bd. 1: Die objective Logik, Nürnberg 1812.

H. Hesse, Die Brüder Karamasoff oder Der Untergang Europas: Einfälle bei der Lektüre Dostojewskijs (1919); in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 7: Betrachtungen und Briefe, Berlin 1957, 161–178.

W. Iwanow, Dostojewskij: Tragödie – Mythos – Mystik, Tübingen 1932.

W. Jens/ H. Küng, Dichtung und Religion: Pascal, Gryphius, Lessing, Hölderlin, Novalis, Kierkegaard, Dostojewski, Kafka, München 1985.

U. Kansy, Die staatsphilosophische Bedeutung der Religion in Dostojewskijs „Großinquisitor", Schriften zur Rechts- und Staatsphilosophie 6, Hamburg 2004.

W. Kasack, Art. Dostojevskij, RGG4 Bd. 2 (2008), 957–960.

W. Kasack, Dostojewskis Darstellung Christi im „Großinquisitor", Deutsche Dostojewskij Gesellschaft Jahrbuch 3 (1996), 51–70.

R. Lauth, „Ich habe die Wahrheit gesehen". Die Philosophie Dostojewskis: In systematischer Darstellung, München 1950.

R. Lauth, Dostojewski und sein Jahrhundert, Aachener Abhandlung zur Philosophie 10, Bonn 1986.

A. Maceina, Der Großinquisitor: Geschichtsphilosophische Deutung der Legende Dostojewskijs, Heidelberg 1952.

Z. Mauriņa, Dostojewskij: Menschengestalter und Gottsucher, Memmingen 1952.

L. Müller, Dostojewskij und Deutschland, Deutsche Dostojewskij Gesellschaft Jahrbuch 3 (1996), 9–26.

L. Müller, Dostojewskijs Poem vom „Großinquisitor", Deutsche Dostojewskij Gesellschaft Jahrbuch 3 (1996), 41–49.

F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen, Bd. 2, Chemnitz 1883.

W. Nigg, Religiöse Denker: Kirkegaard, Dostojewskij, Nietzsche, van Gogh, Berlin/München 1952.

O. Piper, „Der Großinquisitor" von Dostojewski, Die Furche 17. Jahrgang (1931), 249–273.

A. Rammelmeyer, Zwei neutestamentliche Hauptmotive der „Legende vom Großinquisitor" von F.M. Dostojevskij, in: H. Rothe (Hg.), Dostojevskij und die Literatur: Vorträge zum 100. Todesjahr des Dichters auf der 3. Internationalen Tagung des „Slavenkomitees" in München 12.–14. Oktober 1981, Schriften des Komitees der Bundesrepublik Deutschland zur Förderung der Slawischen Studien, Köln et al. 1983, 3–20.

A. Rammelmeyer, Dostojevskij und Voltaire, Zeitschrift für Slavische Philologie 26 (1958). 252–278.

N. Reber, Dostojewskij's „Brüder Karamasow": Einführung und Kommentar, München 1990.

W. Rehm, Jean Paul – Dostojewski: Eine Studie zur dichterischen Gestaltung des Unglaubens, Kleine Vandenhoeck-Reihe 149/150, Göttingen 1962.

W. Rosanow, Dostojewskis Legende vom Großinquisitor: Versuch eines kritischen Kommentars, Studia Slavica Oldenburgensia 18, Oldenburg 2009.

H. Rothe, Die Entstehung des „Großinquisitors“ von Dostojevskij, Deutsche Dostojewskij Gesellschaft Jahrbuch 3 (1996), 95–104.

L. Saraskina, Die Bedeutung der Abkehr von Christus für die politische Koexistenz der Menschheit, Deutsche Dostojewskij Gesellschaft Jahrbuch 3 (1996), 81–94.

A. Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik, behandelt in zwei akademischen Preisschriften, Frankfurt a.M. 1841.

H. Wissemann, Die Idee des Übermenschen in Dostojevskijs Legende vom Großinquisitor, Nachrichten der Gießener Hochschulgesellschaft 31 (1962), 61–75.

S. Žižek, Violence: six sideways reflections, New York 2008.

<u>Digitale Medien:</u>

M. Gogos, „Atheist, Mönch und Großinquisitor: Dostojewski und sein Verständnis des Christentums“, Deutschlandfunk Sendung vom 06.02.2015: http://www.deutschlandfunk.de/atheist-moench-und-grossinquisitor-dostojewski-und-sein.886.de.html?dram:article_id=310827 [Zugriff: 24.06.2016].

Stille Märtyrer – Russlanddeutsche in der UdSSR

Ralph Hennings

Christliche Märtyrer

Die christliche Perspektive auf Märtyrer verdankt sich primär Jesus Christus selbst[1]. Er stirbt nach erlittener Folterung am Kreuz. Gegen die erlittene Gewalt leistet er keinen Widerstand. Nicht einmal die Tötung vermag ihn auszulöschen, denn die Auferstehung lässt den Besiegten schließlich zum Sieger werden. Dieses Vorbild übernehmen die christlichen Märtyrer für ihr Leben: Auch sie üben keine Gewalt gegen die Menschen, die ihnen mit Gewalt begegnen und sie glauben, dass auch sie durch den Tod nicht ausgelöscht werden können, weil sie durch die Auferstehung in Gottes Reich eingehen. Märtyrer werden in der Christenheit als Vorbilder, Fürbitter und als direkt in den Himmel eingegangene Heilige verehrt. Die Perspektive ist dabei je nach Konfession unterschiedlich: in der Orthodoxie und im Katholizismus überwiegt die Rolle des Märtyrers als verehrungswürdiger Heiliger und Fürbitter, im Protestantismus sind Märtyrer – wie Heilige im Allgemeinen – vor allem Vorbilder des Glaubens.

---

[1] Wolf-Dieter Hauschild, Märtyrer und Märtyrerinnen nach evangelischem Verständnis, in: „Ihr Ende schaut an…" Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts, hg. v. Harald Schultze und Andreas Kurschat unter Mitarbeit von Claudia Bendick, Leipzig 2. Aufl. 2008, 51-71, hier: 51: „der authentische Ur-Märtyrer ist bekanntlich Jesus Christus: der Blutzeuge, der durch seinen Tod die Wahrheit seiner Botschaft bestätigt hat".

Methodische Probleme

Mit dem Thema „Stille Märtyrer – Russlanddeutsche in der UdSSR“ sind mehrere grundlegende Probleme angesprochen. Zuerst steht die Frage im Raum, was „Opfer“ und „Märtyrer“ voneinander unterscheidet.
Christof Sauer hat unlängst auf die grundlegende hermeneutische Bedeutung dieser Unterscheidung hingewiesen: „Es ist notwendig eine angemessene Verhältnisbestimmung zwischen allgemeinem menschlichen Leiden, an dem Christen teilhaben, und dem Leiden um Christi Willen zu unterscheiden. Die Gemeinsamkeiten und Unterschiede müssen deutlich benannt werden.“[2]

Die Gruppe der Russlanddeutschen hat schweres Leid erlitten, viele Menschen sind gestorben. Sind die Toten einfach nur Opfer oder gibt es unter ihnen Märtyrer? Russlanddeutsche waren in der Sowjetunion doppelt von Verfolgungskategorien getroffen: Sie waren Deutsche und sie waren Christen. Als Deutsche wurden sie schon vor der Sowjetherrschaft ausgegrenzt, als Christen wurden sie seit Beginn der kommunistischen Herrschaft verfolgt.

Die Differenzierung, ob ein Mensch Opfer des stalinistischen Terrors gegen die Deutschen wurde oder ob er Opfer der Verfolgung von Religion in der Sowjetunion wurde, ist notwendig, aber oft anhand der vorliegenden Quellen nicht zu entscheiden[3]. Die zum Teil vorhandenen sowjetischen Dokumente über die Tötung von Russlanddeutschen erleichtern diese Aufgabe auch nicht. Sie sprechen in ihrer kommunistischen Terminologie oft von „Spionage“, „feindseliger Haltung gegen die Sowjetunion“ oder „anti-sowjetischer Agitation“, dahinter kann sich die Teilhabe am Leben einer Kirchengemeinde verbergen, aber auch vieles Andere.

Es stellt sich auch die Frage nach der *memoria* für Märtyrer[4], deren Schicksale wir nicht genau kennen und wahrscheinlich auch nicht mehr kennen können. Was

[2] Christof Sauer, Todesstrafe für Glaubenswechsel? Aktuelle Herausforderungen im Umgang mit Diskriminierung und Verfolgung religiöser Minderheiten, in: Deutsches Pfarrblatt 115 (2015), 14-19, hier 17.

[3] Harald Schultze, Evangelische Märtyrer im ökumenischen Kontext, in: „Ihr Ende schaut an“ (Anm. 1), 21-34, hier 31: „Historiker weisen mit Recht immer wieder darauf hin, dass in zahlreichen Fällen der Grund des Todesschicksals nicht eindeutig konstatiert werden kann. Wie weit die Haltung eines Hingerichteten ihre Wurzel in der christlichen Herkunft und Bildung hat, ist oft genug schwer zu ermitteln. Häufig spielen für die Verfolger zugleich mehrere Faktoren – z.B. politisch-nationale, ethnische oder rassische Motive – eine Rolle.“ Gerhard Ringshausen hat darauf hingewiesen, dass das Fehlen von Kriterien für die Beurteilung, ob es sich um ein Martyrium handelt oder ob ein Mensch aus anderen Gründen Opfer eines Gewaltaktes geworden ist, an die Grundfesten der kirchengeschichtlichen Methodik rührt. Denn diese Frage kann mit historischer Methodik nicht mit letzter Sicherheit beantwortet werden. Eine Liste von evangelischen Märtyrern enthält also notwendiger Weise ein theologisches Urteil über das Martyrium, das nach theologischen Kriterien gewonnen werden muss. Vgl. Gerhard Ringshausen, Auf dem Weg zu einem evangelischen Martyrologium?, in: Kirchliche Zeitgeschichte 18 (2004), 254-264, v.a. 262.

[4] Das ist die Funktion, die Heilige – und dazu zählen auch die Märtyrer – in der lutherischen Tradition haben (CA XXI): „De cultu sanctorum docent, quod memoria sanctorum proponi potest, ut imitemur fidem eorum et bona opera iuxta vocationem“ (BSELK 81,15-18). Dazu vgl. auch Hauschild, Märtyrer (Anm. 1), 66-70 zur reformatorischen Theologie des Martyriums.

soll man sagen über Menschen, deren Schicksal bis hin zum Tod nicht genau dokumentiert ist? Selbst in den prosopographischen Angaben, die wir zumindest von den russlanddeutschen Pastoren haben, findet sich am Ende häufig der resignierte Hinweis: „genaues Todesdatum unbekannt“[5] oder „in der Verbannung gestorben“[6] oder einfach „verschollen“[7]. Die vorhandenen deutschen Martyrologien[8], die Russlanddeutsche erfassen, sind deshalb notwendigerweise extrem lückenhaft. Die in Russland in den letzten Jahren erarbeiteten Martyrologien oder „Opferlisten“ sind lokal begrenzt und differenzieren zumeist nicht bei den Gründen für Verfolgung, Lagerhaft und Tod[9]. Muss man deshalb von ihnen schweigen oder ihr Schicksal einfach unter die Millionen Opfer des Stalinismus subsumieren[10]?

„Stille“ Märtyrer?

Aus dieser Situation resultiert ein Phänomen, das ich mit dem Adjektiv „still“ zu fassen versuche. Über Russlanddeutsche redet die deutsche Mehrheitsgesellschaft nicht, obwohl sie – nach einem beispiellosen Rückwanderungsprozess – inzwischen fast alle in Deutschland leben. Es ist still um sie. Wenn über sie geredet wird, werden sie oft „Russen“ genannt und damit wird die Besonderheit ihrer kulturellen – und zum Teil auch ethnischen Doppelexistenz – verschleiert. Die Russlanddeutschen selber reden nicht über ihre Geschichte und über das Leid, das sie erlitten haben. Wenn sie darüber reden, finden sie keinen Widerhall in der deutschen Öffentlichkeit. Das geschieht, obwohl in der westlichen Publizistik die Verfolgten grundsätzlich zu den Opfern gerechnet werden, und obwohl das in den Gesetzen unserer medialen Weltwahrnehmung ein unschätzbarer Vorteil ist, denn bei uns sind die Opfer die „Guten“ und die Täter die „Bösen“. Wer also glaubhaft machen kann, dass seine Religion oder seine Ethnie verfolgt wird oder wurde, gewinnt positive Medienaufmerksamkeit. Für die Russlanddeutschen gilt das erstaunlicher-

[5] Zum Beispiel Pastor Gustav Birth, *2 oder 11.3.1877 in Mirau (Kreis Mariupol), letztes Pfarramt in Charkow, er wurde 1934 zu Zehn Jahren Lagerhaft verurteilt und starb zu einem unbekannten Zeitpunkt im Lager Medweshja Gora. Angaben in: „Ihr Ende schaut an“ (Anm. 1), 571.

[6] Zum Beispiel Pastor Eduard Eichhorn, *2.12.1882 in Holstein (Gouv. Saratow), letztes Pfarramt 1933 in Messer (Gouv. Saratow), verhaftet, verbannt, wahrscheinlich kam er in der Haft um. Angaben in: „Ihr Ende schaut an“ (Anm. 1), 578.

[7] Zum Beispiel Pastor Johannes Lockenberg, *19.3.1870 in Odessa, letztes Pfarramt in Tomsk bis 1927/28, gilt ab 1932 als verschollen. Angaben in: „Ihr Ende schaut an“ (Anm. 1), 604.

[8] Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts, hg. v. Helmut Moll im Auftrag der deutschen Bischofskonferenz, 2. Bde. Paderborn 5. Aufl. 2010 und „Ihr Ende schaut an…“ (Anm.1).

[9] Ein umfangreiches Martyrologium liegt für St. Petersburg vor: Leningradsij martirolog 1937-1938, Bd. 1-11, St. Petersburg 1995-2010. Für Odessa gibt es eine im Internet veröffentlichte Opferliste: http://www.odessa3.org / collections / war / link / executel.txt (abgerufen 20.12.2016), ebenso für Krasnojarsk http://www.memorial.krsk.ru / deu / index.htm (abgerufen 21.12.2016).

[10] „Ihr Ende schaut an“ (Anm. 1), 31: „Je totalitärer die Verfolgungen waren (z.B. bei den Verschleppungen in der Zeit Stalins), desto schwerer sind persönliche Dokumente noch zu ermitteln.“

weise nicht. Ihr Schicksal will niemand hören. Auch die – durchaus vorhandene und genutzte – politische Funktion des Verweises auf ihre Verfolgung hat sich für den Westen mit dem Ende des Kommunismus erübrigt. Man muss nicht mehr auf die Russlanddeutschen in den sibirischen Lagern verweisen, um exemplarisch deutlich zu machen, dass die Sowjetunion ein „Reich des Bösen" ist. So bleibt es still um sie.

Um einen Zugang zu den russlanddeutschen Martyrien zu finden, müssen diese miteinander verschränkten Probleme entwirrt werden. Dazu ist es notwendig, die Geschichte der Russlanddeutschen zu beschreiben und die Stellen zu markieren, an denen sie im Lauf der Geschichte solchen Verfolgungen ausgesetzt waren, die zu Martyrien führten. Die beiden vorhandenen Martyrologien „Zeugen für Christus" (katholisch) und „Ihr Ende schaut an…" (evangelisch) beginnen mit der russischen Revolution. Das ist korrekt, denn erst seitdem gibt es Martyrien unter den Russlanddeutschen. Die Ausgrenzung ihrer Bevölkerungsgruppe begann allerdings bereits früher. Dabei muss die heute einheitlich wirkende Gruppe der Russlanddeutschen auf Grund ihrer Geschichte im vorrevolutionären Russland differenziert betrachtet werden. Erst nach 1941 kann man davon sprechen, dass alle Russlanddeutschen das gleiche Schicksal erleiden.

Deutsche in Russland

Neben dem Baltikum haben Deutsche seit dem 16. Jahrhundert vor allem in den großen Städten des russischen Reichs gesiedelt[11]. Alle größeren Handels- und Militärstädte hatten im 19. Jahrhundert eine deutsche Minderheit.

Das erste landwirtschaftlich geprägte Siedlungsgebiet, in dem Deutsche seit dem 18. Jahrhundert in Russland ansässig wurden, war der Raum an der südlichen Wolga, der später als „Wolgarepublik" bekannt wurde. Der zweite, seit dem 19. Jahrhundert von Deutschen besiedelte Raum liegt vor allem in der heutigen Ukraine und reicht, der Schwarzmeerküste folgend, von Odessa bis in den Kaukasus. Der dritte und jüngste Siedlungsbereich, in den Deutsche bis ins 20. Jahrhundert hinein auswanderten, ist Wolhynien. Diese Landschaft liegt heute in der Nord-Ukraine und Südpolen. Die erste allgemeine Volkszählung im Russischen Reich 1897 ergab, dass rund 1.800.000 Deutsche im Baltikum, den Städten und den drei Siedlungsgebieten lebten. Das entsprach 1,4 % der russischen Gesamtbevölkerung.

---

[11] Das Baltikum als eigenes Siedlungsgebiet von Deutschen in Russland bleibt hier außer Betracht. Es gab dort eine nahezu geschlossen lutherische deutsche Bevölkerungsgruppe. Die kommunistische Revolution von 1917 und die anschließende Vertreibung der Deutschen hat bis 1919 zahlreiche evangelische Märtyrer hervorgebracht. In dem evangelischen Martyrologium „Ihr Ende schaut an…" ist ihnen ein eigener Abschnitt gewidmet. Im katholischen Pendant fehlt dieser Abschnitt auf Grund der konfessionellen Lage. Vgl. „Ihr Ende schaut an…" (Anm. 1), 517-565. Das katholische Martyrologium „Zeugen für Christus" verzeichnet ausschließlich Geistliche der Diözese Tiraspol-Saratow.

Die deutsche Bevölkerung in Russland unterschied sich bis zum Ende des 19. Jahrhunderts noch erheblich in ihren Rechtsstatus. Die Kolonisten an der Wolga und in Südrussland genossen die so genannten „Kolonistenprivilegien", die 1871 aufgehoben wurden. Damit wurden die Kolonisten in den gleichen Rechtsstatus überführt wie die übrigen Bürger des russischen Reiches.

Das ethnische Kriterium entsteht

Mit der Aufhebung der Kolonistenprivilegien war die in Russland verbliebene Mehrheit der Deutschen eine rechtlich einheitliche Gruppe geworden: Sie waren russische Bürger deutscher Abkunft mit zumeist deutscher Muttersprache.

Meinungsprägend war für die russische Öffentlichkeit das Bild der Deutschen in den Städten, die es bis in hohe und höchste Positionen des russischen Reiches geschafft hatten. Hinzu kam der große Landbesitz von Deutschen in Südrussland. In einer immer mehr nationalistisch aufgeheizten Atmosphäre entstand daraus das Bild einer expansiven „deutschen Macht", die in Russland Fuß fasste[12]. In den russischen Medien wurde das als „deutsche Frage" verhandelt. Dabei spielen Gedanken der „Stammeszugehörigkeit" eine wesentliche Rolle. Russland verstand sich selbst als die führende Nation der Slawen. Es wurde eine Antipathie zwischen Slawen und Germanen postuliert, die angeblich die Beziehung zwischen Deutschen und Russen von Anfang schwierig machte[13]. Als Spitze dieser Bewegung erscheint der Zar Alexander III., der bei seiner Thronbesteigung 1881 verkündete: „Russland muss den Russen gehören!" Das war durchaus in Richtung der Deutschen in Russland gemünzt. Sie hatten als größte nationale Minderheit im russischen Reich die Fremdenfeindlichkeit der Russen von nun an stellvertretend zu erleiden. Die offizielle deutsche Politik gab sich in dieser Situation zurückhaltend. Bismarck sagte, dass „das Reich sich keine Mühe geben sollte, die Verbindung mit den Kolonisten aufrechtzuerhalten. [...] Wer sein Vaterland verläßt, darf nicht verlangen, daß es Anstrengungen mache, ihn zu schützen."[14]

[12] Regina Römhild, Die Macht des Ethnischen: Grenzfall Russlanddeutsche: Perspektiven einer politischen Anthropologie (Europäische Migrationsforschung 2) Frankfurt a. Main u.a. 1998, 72-76.

[13] So schreibt 1889 N.Ja.Danilevskij: „Es geht darum, dass Europa uns nicht als seinesgleichen anerkennt. [...] Die Ursache dieser Erscheinung liegt tiefer. Sie liegt in den unerforschten Tiefen der Stammessympathien und –antipathien [...] Die germanischen aber mit den slavischen stoßen [...] einander ab.", zitiert nach: Frank Golczewski / Gertrud Pickham, Russischer Nationalismus. Die russische Idee im 19. und 20. Jahrhundert, Göttingen 1998, 182.

[14] Zitiert bei: Alfred Eisfeld, Die Rußland-Deutschen, München 1992, 70f.

Die Deutschen in Russland werden zu einer „wenig verlässlichen Gruppe“

Die Mehrheit der Deutschen in Russland passte sich den Verhältnissen an. Zum Teil verschwand Deutsch als Sprache aus den Familien[15], zum Teil etablierte sich Zweisprachigkeit. Vor allem übten sich die Deutschen in Loyalitätsbekundungen. Sie erwiesen sich als treue Untertanen des Zaren und treue Bürger des Russischen Reiches. Schon im Krimkrieg (1853-56) hatten die südrussischen Kolonisten voller patriotischer Begeisterung Verpflegung, Quartiere und Pferde zur Verfügung gestellt. Seit 1874, als sie zum Wehrdienst herangezogen wurden, kämpften Deutsche in allen Kriegen der russischen Armee. Auch als 1905 das erste gesamtrussische Parlament (Duma) gewählt wurde, waren Russlanddeutsche unter den Abgeordneten.

Eine entscheidende Wende brachte der Erste Weltkrieg[16]. Unmittelbar nach Kriegsausbruch wurden die deutsche Sprache in der Öffentlichkeit verboten und Gruppenansammlungen von mehr als zwei Personen untersagt.

Die russische Armee drang schnell auf Feindesgebiet vor. Damit verbunden war die Umsiedlung von „wenig verlässlichen“ Volksgruppen im Hinterland der Front. Das traf mit voller Härte die deutschen Siedler in Wolhynien. Die „Liquidationsgesetze“ vom 2.2.1915 gaben die rechtliche Grundlage dafür, Deutsche und Juden in einem 150 km breiten Streifen entlang der Westgrenze Russlands zu enteignen und ins Landesinnere zu deportieren. Wenig später wurden deutsche Geschäfte und Wohnungen in Moskau geplündert. Die antideutschen nationalistischen Ressentiments schlugen hohe Wogen[17].

Unter dem Eindruck des verlustreichen Krieges kam es schließlich zur russischen Revolution von 1917. Damit wurde eine bereits am 17.2.1917 beschlossene Ausdehnung der „Liquidationsgesetze“ auf die übrigen deutschen Siedlungsgebiete ausgesetzt. Nach der Machtübernahme der Bolschewiki wurde am 3.3.1918 der Separatfriede mit Deutschland geschlossen. Danach begann die Umwandlung Russlands in die Sowjetunion. Damit beginnt zugleich der kommunistische Athe-

---

[15] Vgl. den Artikel aus der Odessaer Zeitung vom 14.7.1889: „Es geht uns so wie Jungen, die man ins Wasser wirft, damit sie schwimmen lernen. Es scheint schrecklich, aber man gewöhnt sich daran. Und dann, was macht´s schließlich, wenn wir auch die deutsche Sprache ganz verlieren; daß darunter die Sittlichkeit leiden wird, fürchtet man nicht“ zitiert bei Dietmar Neutatz, Die „deutsche Frage“ im Schwarzmeergebiet und in Wolhynien (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa 37), Stuttgart 1993, 341.

[16] Vgl. dazu den Abschnitt über den Ersten Weltkrieg und die russische Revolution in Gerd Stricker, Rußland 1914 bis 1945 – ein Überblick, in: Gerd Stricker (Hg.), Rußland. Deutsche Geschichte im Osten Europas, Berlin 1997, 112-118.

[17] Römhild (Anm. 12), 83: „Damit hatte die antideutsche Stimmung am Ende des russischen Zarenreiches ihren vorläufigen Höhepunkt erreicht. Aus der zuvor noch protegierten und privilegierten Sonderstellung der Deutschen in Rußland ist nun eine ethnische Außenseiterrolle geworden, ganz im Sinne derjenigen, die die Präsenz der Deutschen generell als ‚Deutschenherrschaft‘ im nationalistischen Interesse zuspitzen und überbewerten wollten.“

ismus gezielt gegen alle Formen von Religion in der Sowjetunion vorzugehen. Für die Deutschen in Russland sollte das neben dem Kriterium ihrer Zugehörigkeit zu einer bereits ausgegrenzten ethnischen Gruppe zu einem zweiten zentralen Verfolgungsgrund werden[18].

Von der russischen Revolution bis zum Zweiten Weltkrieg Das Vorgehen gegen die Kirchen

Seit 1918 wurden alle Kirchen von den Kommunisten bekämpft. Orthodoxe, katholische und evangelische Geistliche waren die ersten Ziele der Kirchen- und Christenverfolgung. Ihr Vermögen wurde komplett verstaatlicht. Kirchen wurde dazu ihre Rechtsstellung als öffentliche Körperschaften und als juristische Personen genommen – sie wurden zu Privatorganisationen. Ihnen war damit jeglicher Landbesitz verboten. Kirchengemeinden mussten ihre Kirchen und Schulhäuser jetzt privatrechtlich durch ein Exekutivkomitee von 20 Personen tragen. Da die Kolonisten unter den Russlanddeutschen schon lange gewohnt waren, große Teile der Besoldung von Pastoren und Küster/Lehrern zu tragen, veränderte sich hier wenig. In den Städten sah das anders aus, hier drangen kommunistische Agitatoren in größerer Zahl in die Komitees ein und der Verlust der finanziellen Ausstattung der Kirchen machte den Gemeinden stärker zu schaffen. Nach den ersten unruhigen Jahren nach der Revolution begann die planmäßige Zerstörung der Strukturen des kirchlichen Lebens. Religiöse Erziehung und öffentlicher Gottesdienst wurden verboten. Auch in Privatwohnungen durften sich nicht mehr als 20 Personen zum Gottesdienst versammeln. Als Konsequenz zogen viele russlanddeutsche Pastoren zwischen 1918 und 1927 auf Grund der Repressalien ins Baltikum oder nach Deutschland und überlebten auf diese Weise[19].

Das Schicksal der Deutschen in der Sowjetunion

Die frühe sowjetische Zeit brachte für die Russlanddeutschen Elend und Glanz. Die Entstehung der zu einem Mythos geworden „Wolgarepublik“ ist ebenso ein

[18] Vgl. Alfred Eisfeld, Die Russlanddeutschen im 20. Jahrhundert. Gründe und Folgen der Änderungen ihres rechtlichen Status, in: Nordost-Archiv Zeitschrift für Regionalgeschichte N.F. 21 (2012), 64-78.

[19] Deutsche Pastoren, die vor 1919 bzw. 1939 ins Baltikum ziehen, kommen dann mit den anderen Deutschbalten nach Deutschland. Pastoren, die Esten oder Letten sind, werden dort aufgenommen und amtieren zum Teil noch eine geraume Zeit. Pastoren, die ethnische Finnen sind, finden in Finnland Aufnahme. Nachweise bei Erik Amburger, Die Pastoren der evangelischen Kirchen Rußlands vom Ende des 16. Jahrhunderts bis 1937, Lüneburg / Erlangen 1998.

Ergebnis sowjetischer Politik wie die Zerschlagung der Kirchen und schließlich die Deportation aller Russlanddeutschen zu Beginn des Zweiten Weltkrieges[20].

Dazwischen liegen die unruhigen Jahre, in denen die Sowjetherrschaft sich etablierte und ihre ersten brutalen Experimente zur radikalen Gesellschaftsveränderung vornahm. Während dieser Zeit herrschten im „Kriegskommunismus" unbeschreibliche Zustände. Der Klassenkampf wurde von Arbeitslosen aus den Städten aufs Land getragen. „Kulaken", die Großbauern, waren ihr erstes Ziel. Da die meisten der Großgrundbesitzer zu diesem Zeitpunkt bereits geflohen, erschossen oder selbst verarmt waren, musste für den „Klassenkampf" ein anderer Feind gefunden werden. Die kleinen und mittleren Bauern, zu denen die meisten Russlanddeutschen gehörten, hielten zäh an ihrem Eigentum fest – sie wurden jetzt erstmals zum Feindbild. Das führte zu Kampfhandlungen, Aufständen und rücksichtslosen Strafmaßnahmen der Kommunisten. Die Landwirtschaft brach zusammen und in der Hungersnot von 1921 verhungerten mehr als 5 Millionen Menschen, unter ihnen auch zahlreiche Russlanddeutsche.

In der darauf folgenden Phase der „Neuen ökonomischen Politik"[21] ergaben sich manche positiven Entwicklungen, auch wenn an der Wolga 1922/23 und 1924/25 wiederum Hungersnöte herrschten und der Vorkriegszustand niemals wieder erreicht wurde. 1928 endete die „Neue ökonomische Politik" in der Zwangskollektivierung[22], und als dann Stalin 1929 die „Liquidierung des Kulakentums als Klasse" forderte, brach der nackte Terror gegen die deutschen Bauern los. Viele versuchten auszuwandern, aber nur wenigen gelang es, jetzt noch aus der Sowjetunion nach Kanada zu entkommen. Auch Deutschland wollte die Russlanddeutschen nicht (zumindest nicht in größeren Zahlen) aufnehmen. Die bereits von Bismarck ausgesprochene Preisgabe der Russlanddeutschen an die russische, nationalistische Politik wurde auf deutscher Seite fortgesetzt und die Russlanddeutschen wurden nun dem kommunistischen Terror preisgegeben. Es gab keine politischen oder gar militärischen Bemühungen zum „Schutz" der Deutschen in Russland. Auch die internationalen Bemühungen, den verfolgten Kirchen in Russland zu helfen, blieben langfristig erfolglos und wurden den in Russland lebenden Christen oft noch zum Verhängnis. In den Schauprozessen wurden häufig Pastoren wegen Spionage angeklagt, da sie internationale Kontakte gehabt hatten. Ende der 20er, Anfang der 30er Jahre zerschlugen die Kommunisten dann – im Rahmen einer russlandweiten Kampagne – gezielt die noch bestehenden kirchlichen Organisationen. In Schauprozessen wurden Pfarrer verurteilt, Schulen geschlossen und Kirchen zerstört.

---

[20] Vgl. Dietmar Neutatz, Deportationen, Umsiedlungen und Verfolgungen von Nationalitäten unter Stalin und Hitler, in: Nordost-Archiv Zeitschrift für Regionalgeschichte N.F. 21 (2012), 17-33.

[21] Eine Aufstellung findet sich bei Detlef Brandes, Die „Neue ökonomische Politik" in: Gerd Stricker (Hg.), Rußland. Deutsche Geschichte im Osten Europas, Berlin 1997, 174.

[22] Vgl. dazu Detlef Brandes, Kollektivierung in: Gerd Stricker (Hg.), Rußland. Deutsche Geschichte im Osten Europas, Berlin 1997, 188-198.

Zwischen 1929 und 1934 erreicht die Zahl der verhafteten, verbannten und getöteten russlanddeutschen Geistlichen ihren ersten Höhepunkt. Als Beispiel sei hier das Schicksal des St. Petersburger Pastors Kurt Muss angeführt. Er war bereits als Theologiestudent 1922 verhaftet und zur Lagerhaft auf die Solowki-Insel verurteilt worden. Seit 1926 war er wieder in Leningrad, legte das theologische Examen ab und wurde Pastor der Christus-Gemeinde. Dort baute er eine erfolgreiche Kinder- und Jugendarbeit auf. 1929 sagte er angesichts der immer schlimmeren Verfolgungen: „Wir sehen, wie Kirchen entweiht werden und mit Angst bekommen wir zu hören, dass es in fünf Jahren überhaupt keine Kirchen geben würde. Ganz umsonst! All diese Verfolgungen stärken nur die Herzen im Glauben. Für die zerstörten Kirchen baut sich Gott Gotteshäuser in menschlichen Herzen“[23]. Im gleichen Jahr wurde er erneut verhaftet und wegen antisowjetischer Tätigkeit und wegen der religiösen Erziehung von Kindern und Jugendlichen angeklagt. Am 17.9.1930 wurde Pastor Muss zu zehn Jahren Lagerhaft verurteilt. Sechs Jahre lang überlebte er in verschiedenen Lagern in Karelien, 1937 wurde er auf der Kola-Halbinsel erschossen.

Auf diese Weise wurde das kirchliche Leben der Deutschen in Russland brutal zerstört. Die Verfolgung war eine Herausforderung an die persönliche Frömmigkeit der Russlanddeutschen. Die bezeugten Martyrien sind zustande gekommen, weil die Pastoren, Lehrer, Ältesten und andere Gemeindeglieder auch in den schwersten Zeiten zu ihrer Kirche und zu ihrem Glauben gestanden haben. Welche grausamen Schicksale sich für die Einzelnen und ihre Familien ergaben, lässt sich in den inzwischen veröffentlichten Lebensberichten von Russlanddeutschen erfahren[24]. Die meisten der namentlich bekannten russlanddeutschen Märtyrer erlitten den Tod bis zum Jahr 1938[25]. Sämtliche lutherischen Pastoren, von denen wir wissen, waren zu diesem Zeitpunkt ausgewandert, in der Verbannung oder tot.

Aus St. Petersburg ist zur gleichen Zeit die Ermordung oder Verbannung aller noch verbliebenen Mitglieder der Gemeindekirchenräte aus der Stadt und dem Umland dokumentiert. Sie wurden im Dezember 1937 verhaftet, ihnen wurde am 2.1.1938 der Prozess gemacht und die meisten von ihnen wurden am folgenden Tag in der Lewaschower Heide erschossen[26].

---

[23] Zitiert bei Tatjan Tatsenko, Art. Muss, Kurt, in: „Ihr Ende schaut an…“ Evangelische Märtyrer (Anm. 4) 611-613.

[24] Zum Beispiel: Erich Schacht, In Russland erlebt mit Jesus, Lahr 1997, oder Unglaublich, unbegreiflich, ungeheuerlich. Überlebende Russlanddeutsche berichten und erzählen, hg. v. Gisela und Arnold Harfst, Delmenhorst 1994, sowie Nelly Däs, Alle Spuren sind verweht. Russlanddeutsche Frauen in der Verbannung, Stuttgart 1997 und Natalie Schneider, Tödlicher Ausgang. Das Schicksal einer deutschen Familie aus der Wolgarepublik während des Sowjetregimes, Hagen a.Tw. 1999.

[25] Vgl. Detlef Brandes, Der „große Terror“ gegen die Deutschen in: Gerd Stricker (Hg.), Rußland. Deutsche Geschichte im Osten Europas, Berlin 1997, 202-208.

[26] Vgl. auch die Darstellung bei Michail Škarovskij / Nadežda Čerepenina, Istorija Evangeličesko-Ljuteranskoj Cerkvi na Severo-Zapade Rossi 1917-1945, St. Petersburg 2004.

Eine irgendwie geartete öffentliche Ausübung von Religion war danach nicht mehr möglich, die Kirchen und die Strukturen des kirchlichen Lebens waren zerstört. Das Christentum überlebte nur noch in den Familien und in den im Geheimen abgehaltenen Versammlungen, die von Laien geleitet wurden. Den knapp 300 dokumentierten russlanddeutschen Märtyrern[27], – zumeist Pastoren, Lehrer oder Älteste – steht eine viel größere Zahl von undokumentierten Martyrien gegenüber[28]. In vielen Fällen ist dabei – wie eingangs erwähnt – nicht zu unterscheiden, weshalb ein Mensch getötet wurde. Geschah es, weil ein ehemals landbesitzender Bauer ein „Kulak“ war? Weil er oder sie Deutsche war? Weil er oder sie kein Kommunist war? Weil er oder sie Christ war?

Damit stellt sich noch einmal die methodische Frage: Kann man angesichts dieses Befundes überhaupt von Martyrien sprechen oder muss man „nur“ von Opfern reden?

Vom 2. Weltkrieg bis zum Ende der „Kommandantura“ (1956)

Der Überfall Hitlers auf die Sowjetunion am 22.6.1941 leitete eine neue Epoche in der Geschichte der Russlanddeutschen ein. Die Deportation wurde von einem Terrorinstrument zu einem kriegsrelevanten Vorgang. Die Sowjets befürchteten – wahrscheinlich nicht zu Unrecht – eine Zusammenarbeit der Russlanddeutschen mit den deutschen Truppen in den eroberten Gebieten. Den Beginn der systematischen Deportation der Deutschen als gesamter Volksgruppe machte die Krim am 20.8.1941. Dann wurde die Wolgarepublik durch das Dekret vom 28.8.1941 in die Deportation getrieben. Ohne Vorbereitungszeit, ohne eine Möglichkeit zur Gegenwehr wurden die Menschen in Viehwaggons verfrachtet und nach Kasachstan und Sibirien gebracht. Hunger, Krankheit und Durst forderten bereits auf der Bahnfahrt hohe Opfer. In den Verbannungsgebieten gab es keine vorbereiteten Unterkünfte. Die ansässigen Einwohner waren mit der Aufnahme der vielen Deportierten völlig überfordert. Von 1941 bis 1943 wurden auf diese Weise ca. 700.000 Russlanddeutsche deportiert. Alle Deportierten und Internierten unterstanden der am gleichen Tag wie das Dekret über die Deportation der Wolgadeutschen entstandenen „Hauptabteilung für Sondersiedlungen“ des NKWD. Stalin erließ zudem am 8.9.1941 den Befehl, dass die Deutschen aus der Roten Armee ausgeschieden und in Arbeitskolonnen ins Hinterland geschickt werden sollten. Diese ehemaligen Soldaten bildeten den Grundstock für die „Trudarmija“ (die „Arbeitsarmee“). Zu diesen Zwangsarbeitern kamen ab Oktober 1941 ca. 120.000

[27] Um eine zahlenmäßige Relation aufzuzeigen, sei auf die Liste von dokumentierten Erschießungen aus Odessa verwiesen, in der allein für 1937/39 über 1.300 Russlanddeutsche namentlich aufgeführt werden: http://www.odessa3.org/collections/war/link/executel.txt (abgerufen 20.12.2016).

[28] Schultze, Evangelische Märtyrer (Anm. 4), 32: „Namen von Pastoren sind häufig eher bezeugt als die von Gemeindeältesten, Küstern und Kirchendienern“.

deportierte deutsche Männer zwischen 17 und 50 Jahren, seit dem Oktober 1942 wurden auch Männer im Alter zwischen 15-16 und 50-55 Jahren und alle Frauen zwischen 16 und 45 Jahren zur Zwangsarbeit abkommandiert[29]. Die „Arbeitsarmee“ war ein irreführender Name für ein weit verzweigtes System von Lagern zur Zwangsarbeit, mit dessen Hilfe sowohl die unwirtlichen Nordregionen der Sowjetunion als auch Mittelasien erschlossen werden konnten. In den Lagern herrschten auf Stalins Anordnung die gleichen Verhältnisse wie in den Straflagern des GULag, das bedeutete: von der Außenwelt abgeschlossene Lager, nahezu unerfüllbare Arbeitsleistungen bei minimaler Verpflegung und unzumutbarer Unterbringung bei minimaler ärztlicher Versorgung, oder wie es im Juristendeutsch heißt: „eine staatliche Zwangsorganisation der Arbeit in häufiger Tateinheit mit politischer Repression bei hingenommener bis gewollter Todesfolge“[30]. Schätzungen gehen davon aus, dass die Zahl der Opfer der Deportationen von Deutschen bei etwa 30% lag. Daraus lässt sich ableiten, dass von 1941 bis 1946 von den etwa 970.000 Deutschen, die von der Deportation erfasst waren, etwa 300.000 Personen ums Leben kamen[31]. Rückblickend muss man sagen, dass es an ein Wunder grenzt, dass unter diesen Arbeits- und Lebensbedingungen ein verhältnismäßig großer Teil der Deportierten überlebt hat.

Trost und Hilfe waren im Lager nur die Gemeinschaft unter den Deportierten und bei vielen der christliche Glaube. Hier entstand in der Verfolgung so etwas wie eine „Ökumene der Märtyrer“. Im Gegenüber zum atheistischen Kommunismus, der aggressiv gegen alle Formen des Glaubens vorging, nivellierten sich konfessionelle Unterschiede. „Gläubig“ zu sein war ein einigendes Band gegen die tödliche Bedrohung im GULag. Dazu trug auch bei, dass kaum theologisch gebildete Amtsträger unter den Russlanddeutschen überlebt hatten. Die Laien wussten zwar um die konfessionellen Unterschiede, schätzten sie aber in der Extremsituation des Lagerlebens als nachrangig ein. So stärkten sich Katholiken, Lutheraner und Freikirchler in den Lagern durch gemeinsames Gebet.

Mit der Auflösung der „Arbeitsarmee“ wurde neun Monate nach Kriegsende begonnen. Die Russlanddeutschen erhielten aber nicht ihre volle Freiheit zurück. Für sie galt die Aufsicht der lokalen NKWD-Kommandantur, die sog. „Kommandantura“. Die Trudarmisten durften die Lager verlassen, aber nicht ihren Arbeitsplatz. Erst nach Stalins Tod besserten sich die Bedingungen. 1956 wurde die „Kommandantura“ aufgehoben, allerdings durften die Russlanddeutschen nicht

[29] Vgl. Peter Hilkes und Gerd Stricker, Die Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg, in: Gerd Stricker (Hg.), Rußland. Deutsche Geschichte im Osten Europas, Berlin 1997, 221-239, hier 225.

[30] Gerhard Armanski, Maschinen des Terrors. Das Lager (KZ und GULag) in der Moderne, Münster 1993, zitiert bei Römhild (Anm. 12), 119.

[31] Vgl. Idmar Biereigel / Christian Böttger / Günter Dittrich / Wolfgang Förster, Die Deutschen in Rußland – der leidvolle Schicksalsweg einer ethnischen Minderheit, Teil 3 (1917-1945), Berlin 2000, 119.

zurück in ihre ursprünglichen Siedlungsgebiete ziehen und sie bekamen keinerlei Entschädigung für ihr ehemaliges Eigentum.

Wer bis jetzt überlebt hatte und dann noch seine Familie wiederfand, konnte wahrhaft aus vollem Herzen das Wort des Psalms nachsprechen: „Herr, führe mich aus dem Kerker, dass ich preise deinen Namen“ (Ps 142,8). Doch das Preisen Gottes geschah weiterhin nur im Geheimen, denn der Druck des Sowjetstaates auf Christen und Deutsche war noch lange nicht vorbei. In Bezug auf die Religionsausübung waren allen christlichen Gruppen in der atheistischen Sowjetunion weiterhin härteste Restriktionen auferlegt. Versammlungen konnten nur heimlich stattfinden[32]. Die Möglichkeit, eine Versammlung „registrieren“ zu lassen, brachte einen gewissen Schutz vor behördlicher Willkür, aber auch eine bessere Überwachung der Gemeinden und ihrer Leiter[33]. Viele Gruppen zogen es deshalb vor, sich nicht registrieren zu lassen. Das ermöglichte wiederum den Behörden, hart gegen sie vorzugehen.

Daher ist das Schicksal des mennonitischen Predigers Jakob Dürksen, das in „Ihr Ende schaut an…“ dokumentiert ist, kein Einzelschicksal, sondern exemplarisch für viele Christen, gleich welcher Konfession: Er wurde in Waldheim, einem Dorf im Omsker Rayon, auf Grund seiner Predigttätigkeit 1953 wegen „antisozialistischer Propaganda“ verhaftet, zu 25 Jahren Lagerhaft verurteilt, nach sechzehn Jahren im Juni 1972 freigelassen, nach erneuter Predigttätigkeit im November 1972 wieder verhaftet, zu fünf Jahren Haft verurteilt, 1977 freigelassen, 1981 erneut verhaftet, zu weiteren fünf Jahren Lagerhaft verurteilt, nach Aufenthalten in verschiedenen Lagern starb er 1985 in der Haft[34]. Im Lager soll er immer wieder gefragt worden sein, ob er seinem Glauben abschwöre, dann solle er freigelassen werden – dass dann allerdings eine Verwendung als Spitzel erfolgt wäre, darf als sicher gelten.

Die Deutschen in den Nachfolgestaaten der Sowjetunion erhielten erst durch die KSZE-Schlussakte von Helsinki (1976) eine Möglichkeit zur Auswanderung nach Deutschland. Durch die Schikanen der UdSSR gelang das aber nur Wenigen. Für die meisten war das erst nach dem Ende der Sowjetherrschaft nach 1989 möglich. Über ihr Schicksal in der Sowjetunion, über die Märtyrer, die ihr Leben für ihren Glauben ließen, haben sie selbst wenig geredet. In der Bundesrepublik sind sie eine Migrantengruppe neben anderen, sie leben trotz rechtlicher Privilegierung als Fremde in Deutschland und versuchen sich durch ein möglichst hohes Maß an

[32] Zur spezifischen Frömmigkeit der „Brüdergemeinden“ vgl. Johannes Schlundt, Die Gemeinschaftsbewegung unter der deutschen Bevölkerung in Rußland bzw. der UdSSR in Vergangenheit und Gegenwart. Ein Erfahrungsbericht, Steinau a.d.Str., o.J.

[33] Vgl. die Lebenserinnerungen von Berta Bachmann, Erinnerungen an Kasachstan. Erfahrungsbericht einer Russlanddeutschen, Groß Oesingen 1998.

[34] Das Leben von Jakob Dürksen ist beschrieben in: „Ihr Ende schaut an…“ (Anm. 1), 575-578.

Anpassung zu integrieren[35]. Ihre besondere Geschichte und auch ihre mitgebrachte Frömmigkeit sind den Hiesigen fremd. Außer den eigenen landsmannschaftlichen Verbänden pflegen nur wenige Menschen die Erinnerung an die dunklen Jahre der Russlanddeutschen in der Sowjetunion, so bleibt es weiter still um ihre Märtyrer.

[35] Eine vorläufige Bilanz zieht Otto Luchterhand, Die Russlanddeutschen, eine traumatisierte Volksgruppe – Herausforderung für die Integration in Deutschland, in: Nordost-Archiv Zeitschrift für Regionalgesichte N.F. 21 (2012), 238-259.

Johann Lokkenberg, the Last Pastor of Tomsk[1]

Irina Nam

In the modern world, full of ethnic and religious contradictions and conflicts, the relationship between national and religious feelings and ideas and those who often share both at once is becoming more evident. National (ethnic) relations have got a religious component and the state-church policy is related to the regulation of interethnic relations. This issue is of particular relevance for Russia. One of its civilizational characteristics is a historically formed multiethnic and multiconfessional composition of the population. Along with the Orthodox Church there are other traditional Christian confessions in Russia such as Catholicism and Protestantism, as well as non-Christian religions, namely Islam, Judaism, Buddhism, and other.

When studying the relationship between the religious and the ethnic, it is worth taking into account that these concepts do not completely coincide. Even in the case of mono-national religions (Judaism of Jews or the Armenian-Gregorian Church of Armenians) many of those representing these ethnicities are followers of other religions or atheists. And here, one can only speak of the dominant but not the only religious tradition of a given ethnic group: Orthodoxy – for the Russians, Islam – for Tatars, Buddhism – for Buryats. Among the Germans of Russia there are Lutherans (the majority), Catholics, the Mennonites, Baptists, Pentecostals and some other.

[1] The article is written within the project "Man in a Changing World. Identity and Social Adaptation: Past and Present" (supported by the Russian Government, grant # 14.B25.31.0009).

Lutheranism is one of the oldest and largest, as to the number of followers, branches of Protestantism in Russia. Its founder Martin Luther nailed his "Ninety-Five Theses against Indulgences" at the gate of the Wittenberg Church in 1517 and it was already in 1579 that the Germans of Moscow built the first Lutheran church in Russia. Lutheranism is of particular interest to ethnology as Luther, along with other objectives, set such "national tasks" as the conduct of worship in one's native language (as opposed to Latin widely used all over Western Europe at the time) and the "national" organization of the Church[2]. In pre-Revolutionary Russia, people of different ethnic origins practiced Lutheranism: the Germans, Finns, Swedes, Latvians, Estonians, etc. In modern Russia, Lutheran communities have emerged in many big cities, with the Russians constituting the majority of their members.

The state policy toward the "*inorodtsy*" (indigenous people) and "foreign religions" in the Russian Empire, carried out in the spirit of enlightened absolutism, managed to ensure inter-confessional peace and preserve the ethno-cultural diversity of its people. However, the rise of a systemic crisis in late imperial Russia dictated the need for profound political reforms, including in the policy toward the church. The fall of the monarchy was accompanied by the search for an improved national and religious policy that would entail greater freedom of religion but would not negate the spiritual importance and cultural role of traditional religions. The situation changed drastically with the establishment of the Soviet regime whose policy was anti-religious from the very beginning. The Marxist doctrine regarded religion as a backward form of public consciousness which would inescapably die off in a classless communist society.

At different stages of development of Russian/Soviet/(and again) Russian historiography different confessions were studied with a different degree of intensity. Catholicism and Lutheranism in Russia were considered little especially during the Soviet period. The study of the Evangelical Lutheran Church was complicated by the fact that Lutheranism was practiced chiefly by the Germans that constituted over one third of the Russian Lutherans. In Soviet historiography the history of the Germans was a forbidden topic due to the state national policy and the deportation of the Germans in 1941[3]. The interest in the church-state relations, which increased in the USSR in the mid 1980s led to the consideration of the fate of Lutheranism in Russia[4]. However, the most difficult period in the history of the Soviet Russia for the Lutherans, that is the turn of the 1920s–1930s, remains considered less than it should be.

---

[2] Kurilo, 2002, p. 7.

[3] Litzenberger, 2003, p. 14.

[4] Litzenberg, 1999, 2003; Stricker, 2000; Kurilo, 2002; Klyueva, 2010; Nam, 2010; Savin 2009; et al.

This article is an attempt to partly fill in this gap by exploring the fate of Lutheran communities of Siberia in that period through the example of the parish of Saint Mary Church in Tomsk. The focus of our study is the life of the last pastor of Tomsk Johann Adolfovich Lokkenberg (1870–1930). This study is based on archival materials (SARF, SATO, EHA), some of which have been published[5], and the memoirs of Bishop T. Mayer[6].

In the first years after the Revolution, especially during the New Economic Policy (NEP) period, the Lutheran Church in the Soviet Russia was quite free. The main impact of anti-religious propaganda and policies during this time was directed against the Orthodox Church. The lack of knowledge of Russian among the significant part of the Lutherans, especially among those living in colonies, and the lack of knowledge of Lutherans' languages – German, Latvian, and Estonian – on the part of political education workers hindered atheistic propaganda among the former. However, in the late 1920s the position of the Lutherans worsened dramatically. The complicated international situation and the practical implementation of Stalin's thesis about the intensification of class struggle the closer the prospect of socialism was enhanced anti-religious policies and repressions toward religious organizations, clergy and religious people. Due to their "foreign" origins and a specific national composition that included the Germans, Finns, Latvians, and Estonians, the Lutherans were considered as a "fifth column" of unfriendly states and potential opponents of the Soviet regime[7].

The relations of the Soviet state and the Lutheran Church changed in 1929. A new anti-religious campaign started based on the letter of instruction titled "On the measures of strengthening anti-religious work" signed by the secretary of the Central Committee of the All-Union Communist Party of the Bolsheviks L.M. Kaganovich and sent out to the party committees in February 1929. According to this letter, religious organizations were declared "the only legally acting counter-revolutionary force"[8] and so they were now subject to eradication.

On April 8 1929 the All-Russian Central Executive Committee and the Council of People's Commissars of the Russian Soviet Federal Socialist Republic, which introduced a number of restrictions on activities of religious associations, adopted a resolution titled "On Religious Associations". One of the most unacceptable issues was the article 17 according to which religious associations were banned from creating mutual aid funds and providing material aid for their members, that is doing charity work, which had always been an integral part of the Lutheran parishes' activities[9].

[5] Kurilo, 2002, pp. 305–307, 314–315, 331–336.

[6] Mayer, 2005.

[7] The History of Religions, 2001, pp. 332–334.

[8] Litzenberger, 1999, p. 230; Uymanov, 2012, p. 267.

[9] Russian Orthodox Church, 1996, pp. 250–261.

Upon adoption of the above-mentioned resolution, the state directed interference in the affairs of the Church started. All parties, Soviet and labour union organizations got involved in the struggle against religion. The confiscation of houses of prayer from religious communities intensified as did repressions and the persecution of religious people and the clergy. Lutheran pastors whose activities were previously considered by the Joint State Political Directorate as not going beyond "serving one's religious cult and seeking improvement of one's financial situation" were now declared enemies of the Soviet state[10]. In six months of 1929 alone, eight Lutheran pastors were arrested. The charges against them would often be falsified. They would be accused of anti-Soviet and counter-revolutionary activities, in essence, only for the fact that they professed their religious beliefs.

The pastor of the Lutheran parish of Tomsk Johann Adolfovich Lokkenberg also had to make his "way of the cross" during those years. Very little is known of him. As it can be concluded from the investigation materials, he was born in 1870 in the village Bergdorf of Kherson province to the family of a pastor coming "from Germanized Estonians"[11]. In 1888 he graduated from the Kolman private high school in the city of Dorpat (Tartu). After that he entered the department of theology of the University of Yuryev. He graduated in 1894[12]. In 1896 he was ordained as a priest and served in different cities and countries including Germany where he had to leave in 1912 because of the "inconsistency of his thinking with the Reformation". He refused to obey the church leaders and did not start collecting from the people of his parish donations for the house of sisters of mercy as the latter were adherents of Calvinism. Later on, the circumstances of his dismissal from the service in Germany would repeatedly constitute an obstacle for him to get to serve as a pastor in Russia. In periods when I.A. Lokkenberg did not serve as a pastor, he did research, taught German and Estonian at educational institutions for children and also tutored. In March 1924, at the invitation of the local Lutherans he came to Tomsk from Irkutsk where he was as a pastor for a short time. He was allowed temporarily serve here as a rector of the Lutheran parish of Tomsk[13].

The Lutheran community of Tomsk where pastor I. Lokkenberg lived till the end of his life had existed from the middle of the 18th century. In 1864 at the community's expense Saint Mary Church was built and became the centre of spiritual culture and social life of the Lutherans of Tomsk. The community was considered to be German although among its members were Swedes, Finns, Latvians and Estonians. In 1908 the number of parishioners reached about 5500 people,

[10] Litzenberger, 1999, p. 231.
[11] Fominykh, 2006.
[12] EHA (EAA), file 15175.
[13] Fominykh, 2006.

half of them were Germans and the rest Estonians along with a small percentage of Latvians[14].

The first Lutheran pastors of Siberia were from Germany and Sweden. With the opening of the University of Dorpat (Yuryev) in 1802 and of the Lutheran theology department – the only one in the Empire – the systematic training of the Russian Lutheran clergy started here. It were chiefly natives of the Baltic states that were sent to Siberia as the ethnic diversity of the regions' Lutheran population resulted in the need for knowledge of languages other than German – Latvian, Estonian, Finnish, and Swedish. The Lutheran parishes of Siberia spread across hundreds and thousands of miles and thus serving as a pastor here demanded great courage and dedication. The state of morality and schooling in the parish depended on the pastor and on how skillful the organization of things was there. The first Lutheran schools of Siberia emerged within churches and the main – and often only – teacher there was a pastor himself.

A candidate in theology who wanted to serve as a pastor in the parish apart from examinations in theological sciences had to be certified in pedagogy, especially in elementary education methods. Such training provided the opportunity of attracting pastors to work for secular educational institutions as well. Thus in the middle of the 19th century due to the fact there was no German language teacher in the Tomsk high school where European languages – French and German – were taught, a divisional Lutheran preacher A. Tetslav, who served the military in Barnaul and Tomsk, was invited to hold this position. His combining of preaching and teaching activities in Tomsk was one of the reasons for a temporary transfer of the official residence of the pastor from Barnaul to Tomsk in 1851. The pastor's residence was conclusively transferred to Tomsk in 1889 under pastor E.F. Bonwetsch (1887–1891)[15]. Since then Tomsk became the center of the Tomsk-Barnaul Lutheran parish that included Tomsk province and the region of Semipalatinsk. In 1896 pastor Alfred Keller[16] opened the city's first officially registered German school in Siberia in Saint Mary Church. From 1909 to 1914 the parish of Tomsk was headed by pastor A.G. Lesta[17] and from 1914 to 1923 by pastor L.G. Gesse[18].

[14] The Memorial Book, 1908, pp. 123–124.

[15] Cherkazyanova, 2000, pp. 59, 63. E.F. Bonwetsch was born in 1861 in Galka (Povolzhye). From 1887 to 1891 he served as a pastor in Tomsk, from 1891 to 1902 in Pyategorsk, from 1922 to 1927 in Rostov, and since 1927 in Baku. Since 1928 he lived in Moscow and was repeatedly arrested. Litzenberger, 1999, p. 337.

[16] A.A. Keller (1867–1951) was a Lutheran pastor born in the village of Neufreudental near Odessa; in 1892 he graduated from the department of theology of the University of Dorpat. On January 23 1894 Keller was appointed as the pastor of the Tomsk-Barnaul parish. From 1904 to 1907 he served as a pastor in Radomysl, from 1907 to 1910 in Lugansk, from 1910 to 1920 in Novocherkassk; in 1921 he moved to Switzerland. SATO, archives–126, list 1, file 920, sheet 2 back-page–3; Litzenberger, 1999, pp. 357–358.

[17] A.G. Lesta (1869–1941). From 1896 to 1897 he was pastor in Yagodnaya Polyana, from 1897 to 1904 in Samara, from 1904 to 1909 in Tobolsk, from 1914 to 1922 in Vladivostok; in October 1922 he moved to Germany. He died in Mecklenburg. Litzenberger, 1999, p. 363.

In 1913 a reform was to be conducted by the Moscow consistory of the Evangelical Lutheran Church to change the way Siberian parishes were organized. It was planned to increase the number of church districts from 9 to 17. The church district of Tomsk was to be divided into three parishes – Tomsk, Barnaul, and Slavgorod[19]. However, the First World War, the Civil War and the Revolution ruined these plans.

The Revolution and the Civil War led to the collapse of governing bodies of the Evangelical Lutheran Church in Russia. The Lutherans of Siberia found themselves cut off from the General consistory located in Petrograd and from the Moscow consistory that Siberian parishes were subordinate to. In these years, the Lutheran clergy faced the task of restoring the church organization and normalizing relations with the authorities. The church council of Saint Mary Church of Tomsk put forward an initiative to establish a temporary Siberian Evangelical Lutheran consistory with the center in Tomsk, which could serve all Lutheran parishes located on the territory under control of the All-Russian government headed by A.V. Kolchak. The chair of the church council A.G. Gernhardt, the managing director of "Universal Electric Company" in Tomsk, was offered the post of president and the pastor of the Tomsk-Barnaul parish. L.G. Gesse was nominated for the post of vice-president and general-superintendent[20].

However, that project unexpectedly encountered an obstacle caused by Latvians and Estonians. At that time, through the initiative of inspector of the second high school F.P. Apsen, there was a Latvian parish organized separately from the German one in Tomsk. It was called "First independent Latvian Religious Community in Siberia". Taking this into account, the council of the German community tried to get one representative from each of the colonies – both Latvian and Estonian – involved in joint work within the consistory. However, the Latvians rejected the proposal and developed their own project – "Regulations on the Provisional Evangelical Lutheran Consistory" –, which was supported by the local Estonians as well. According to it, the "Provisional Evangelical Lutheran Consistory" was created as a supreme "spiritual institution" with the rights of a "general" consistory, which would have all Evangelical Lutheran parishes on the territory controlled by the Omsk government subordinate to it[21].

We do not have at our disposal any documents, which would reveal the attitude of Omsk toward this initiative of the Saint Mary Church council. There is, though, a document (an encyclical letter of the police department to governors of provinces and regions, dated July 18 1919) which indicates that people organized

[18] L.G. Gesse (1856–1933). Born in the city of Sarata (Bessarabia). From 1884 to 1886 he served as a pastor in the Tomsk-Barnaul parish, from 1886 to 1888 in Galka, from 1888 to 1914 in Penza. Died in Saratov. Litzenberger, 1999, p. 347.

[19] Mayer, 2005, pp. 39–42.

[20] Kurilo, 2002, p. 219.

[21] Kurilo, 2002, pp. 221–222.

around the Latvian Lutheran parish in Tomsk enjoyed absolute trust on the part of the Omsk government:

> Members of this organization include only Latvian intellectuals and wealthy people with households, both in cities and villages. Considering themselves to be permanent residents of Russia, this group of Latvians without any reservations recognizes the All-Russian Provisional government and is ready to comply with all its requirements

The reason was that at the time the Omsk government that positioned itself as "all-Russian" was considering the question of creating an all-Russian Lutheran consistory in the framework of the Main Directorate for Religious Matters and the Latvian parish of Tomsk, which "willingly" went along with Omsk in this regard, suited the Kolchak government better than the German one[22]. In this case it seems doubtful that Omsk would back up the idea of establishing a separate German Lutheran consistory in Siberia.

In the 1920s, the parish of the Saint Mary Church of Tomsk was part of the Lutheran Church of Russia and the Lutheran World Union and was subordinate to the Supreme Church Council of Evangelical Lutheran parishes in the USSR[23]. On the whole, the state of the Lutheran Church in Siberia was quite difficult. A negative impact on the communities caused the split in the Evangelical Lutheran Church by activities of Lutheran "renovators", namely the "Free Evangelical Lutheran and Reformed Church of Congregational Order". In Siberia, the parishes of Schenfeld and Podsosnovo of Slavgorod district supported the split. There was an acute need for pastors; across Siberia there were five to six religious workers of various ranks (in total, in 1924, there were 82 pastors in the country compared to 209 in 1918)[24].

After the Soviet regime was established in Tomsk in 1920, the Saint Mary Church along with church buildings of other religious communities was nationalized and handed over to the community for "permanent and free of charge" use together with liturgical property. An agreement signed by the community members obliged them not to allow for political gatherings hostile to the Soviet regime as well as for spreading books, brochures, leaflets and messages against the Soviet regime, for pronouncing anti-Soviet sermons and using the tocsin of alarm to convene the population in order to then turn it against the Soviet regime[25].

Agreeing to this, the community undertook the obligation to pay for all the repairs to the church building should such a need arise. Taking advantage of that

[22] SARF, sheet 18–18 back-page.

[23] SATO, archives-430, file 10, sheets 16–17.

[24] Savin, 2009, p. 399.

[25] SATO, archives-430, file 10, sheets 3–4 back-page.

clause, the authorities started to regularly visit the church on the pretext of checking its state. Each visit would end with compiling a document listing the claims to the Lutheran community and the pastor. In response, the pastor had to give a "*podpiska*" (a document signed by him) undertaking to rectify the situation. The claims would increase with each new visit: the destruction of the porch, poor heating and, as a result, moist walls, and the disappearance of some items from the church such as candlesticks, coverings or harmonium (as a rule, they would disappear during church services)[26]. In 1927 pastor I.A. Lokkenberg again had to sign and submit such a document, this time due to the fact that the so-called travel set was taken out of the church. It was a set of church objects used in ceremonies outside the church, in cities and villages where parishioners lived. The authorities, however, insisted on not taking the church property out of the church building, which was as such absurd[27].

Under such a fierce pressure on the church, the number of parishioners attending it was constantly decreasing. Bishop Theophil Mayer, who by order of the General Synod[28] undertook a trip to Siberia in summer 1925, provided the description of the Lutheran community of Tomsk:

> It seems that in Europe we still do not have a clear idea of how well the church in Tomsk was doing just a generation ago. The community of Tomsk, apart from the wonderful church, also had a big church house. There were a parsonage, a school, and an orphanage here. Only few pastors in the European part of Russia had such comfortable service apartments, as did the pastor in Tomsk. The state of things inside the community was in line with the community's favorable external position. Renowned university scholars, enterprising merchants and craftsmen competed to organize the community's life. But now it is only a memory. The community has almost disappeared…The beautiful church is still quite solid but some repair works are needed for which the community has collected 150 rubles and hopes to get some more from the joining rural communities[29]

The parishioners were afraid to go to the church so as not to be declared elements hostile toward the state. The state of things that formed in the Lutheran parishes as a result of the religious policy tightening was so difficult that the pastors did not see any point in continuing the communities' activities.

[26] SATO, archives-430, file 10, sheets 34, 78, 80; file 23, sheet 7; Fominykh, 2006.

[27] Fominykh, 2006.

[28] During this trip Bishop T. Mayer visited all the biggest cities and districts of Siberia from the Urals to Mongolia (Omsk, Novosibirsk, Barnaul, Tomsk, Krasnoyarsk, and Irkutsk) as well as all the largest Lutheran colonies.

[29] Mayer, 2005, pp. 108, 109.

This situation is well illustrated by pastor I. Lokkenberg's report on the activities of the Tomsk community's church council dated October 29 1929:

> Due to the fact that the population is terrorized because of the faith and sticks persistently to the view that one can get into trouble for going to church (to fall victim of cleansing, etc.), they do not attend meetings. For this reason, there is no sense in convening them any more. The law explicitly bans the parish as such from taking care of the poor and organizing groups for all kinds of purposes that may expand the influence of religion and so there are no questions left to deal with. The same is true for the church council. We confine ourselves to friendly conversations. Previously, the pastor could only demand money for repair and construction works from the parishioners if they authorized him to do so. As the church does not belong to the parishioners any longer, on behalf of the state I demand that the money be paid for the preservation of the building. The parishioners' position has changed completely – previously they authorized me to do something, now I demand from them[30]

The independent nature of pastor I.A. Lokkenberg also influenced the fate of the Tomsk community. Judging from the preserved archival documents, he did not acknowledge the Soviet regime and did not hide that. Here is one fact, which indicates that. Answering the question of the questionnaire that had to be filled in by religious workers of the church in 1925, namely, "What party do you sympathize with and why?", he wrote: "I do not sympathize with any party that persecutes religion"[31]. In 1929, the authorities could not help but recall such an independent stance of the pastor when the mass repressions campaign against churchmen started. He was charged with violating the article 17 of the Regulation of the All-Russian Central Executive Committee and the Council of People's Commissars of the Russian Soviet Federal Socialist Republic, dated April 8 1929, as the pastor "hid" and kept in the church a collection of religious books in German, French, English, Estonian which, as it was put, were "not related to the needs of worship". These books were freely available to and were read not only by the parishioners but also by non-members of the Lutheran community. The pastor was also imputed the help that he offered to those in need, which was prohibited by the Regulation of 1929, the teaching of German and sending abroad extracts from the parish register[32].

[30] SATO, archives-430, file 10, sheet 56; Kurilo, 2002, pp. 314–315.
[31] SATO, archives-430, file 10, sheet 11; Kurilo, 2002, p. 305.
[32] SATO, archives-430, file 4, sheet 75; Kurilo, 2002, pp. 315–316

Firstly the pastor was deprived of his electoral rights and then arrested. In January 1930 I.A. Lokkenberg was tried in the people's court of the fourth district of Tomsk. During the trial the pastor did not deny that fact that he had been forwarding the metric extracts abroad and also admitted that he had not given away the books due to be given away. At the same time he said: "but otherwise, I think that what I did was right. According to our church law I consider myself not guilty". The sentence was relatively mild, namely, public works for six months and a 100 ruble fine[33]. However, on December 4 1930, the pastor was arrested again. This time he was brought to the Tomsk sector of the Joint State Political Directorate.

The tightening of the anti-religious policy was linked to other communist campaigns – the mass collectivization and the liquidation of the *kulaks* (affluent peasants). "The Campaign against the kulaks" proclaimed by the November Plenum of the Central Committee of the All-Union Communist Party of the Bolsheviks in 1929 was accompanied by the persecution of churchmen charged with anti-*kolkhoz* propaganda. According to the article 58 the pastor was this time charged with campaigning against the collective farms (*kolkhoz*), which he reportedly carried out in the village Kaybinka where Latvian settlers lived. During one of the interrogations he said:

> I do not know who manages the anti-Soviet activities in Kaybinka, and even if I knew, I would not tell this as I am a pastor. Personally, I do not always distinguish between the spiritual and political work, for instance, to one of the peasants who was complaining about him having a bad time I said: 'It is high time you voluntarily became poor and if you have two cows, give one to the state and you will be safe, they will not touch you'.

It is obvious how this case could have ended in accordance with the article 58. However, on January 11 1931, the pastor died at the hospital of the Tomsk detention center from "general weakness and the poor heart function". I.A. Lokkenberg was rehabilitated on December 31 2002[34].

On the pretext of the community's weak control over the pastor's activities and a "willful violation" of the "Regulation on Religious Associations", on March 18 1930, the agreement with the community was terminated[35]. No complaints though followed on the part of the parishioners. All the church's documents were transferred to the Tomsk district finance department. Their ultimate fate is unknown. Several carts had to be used to take the archival material and the book

---

[33] SATO, archives-430, file 10, sheet 71.

[34] Fominykh, 2006.

[35] SATO, archives-430, file 10, sheets 77, 80, 84 back-page.

collection out. Today, in the collections of the State Archive of Tomsk Oblast only five files with metric records of different years from the Saint Mary Church are available. Together with the documents two "abandoned" carpets were also taken away, one of them belonging to the previous pastor L. Gesse and the other being left by one of the community's members after moving to Latvia[36].

The church building was first handed over to the locksmith workshops of the printing workers' labor union and later to the juice and berry production plant. In 1936 the church was destroyed. Its bricks were used for constructing the Medical Institute building[37]. Thus, an end was put to the history of one of the oldest Lutheran communities in Siberia and one of the most beautiful churches in Tomsk.

The Lutheran community of Tomsk and its last pastor I.A. Lokkenberg shared the fate of many religious communities and churchmen that fell victim to the mass repressions against the church, which unfolded at the turn of the 1920s to the 1930s. Those years were particularly tragic for the Lutherans. In just 20 years of the Soviet regime, from 1917 to 1937, among the 350 Lutheran pastors in the USSR around 130 underwent repressions, over 90 of them were held in camps for many years, 15 were shot dead by bodies of the State Political Directorate, 22 died in custody, and 4 went missing[38]. The period from 1929 to 1938 became the time of total destruction of the two Lutheran churches – the Finnish Evangelical Lutheran Church and the Evangelical Lutheran Church of the Soviet Union. The Lutheran Church virtually ceased to exist. Its revival began in the USSR in the 1950s with the establishment of diplomatic relations with the Federal Republic of Germany and the starting rehabilitation of repressed people. The Lutheran community of Tomsk resumed its activities in 1956 and at first carried them out illegally. In 1964 the Lutherans of Tomsk were allowed to gather in the house of prayer of the Evangelical Christian Baptists and in the middle of 1970s they got a house for prayer meetings. The construction of a new church with the previous name – Saint Mary Church – constituted a big event in the life of the Lutherans of Tomsk. The grant ceremony of opening and consecrating the church was associated with the Russian-German summit that took place in Tomsk on April 26 to 27, 2006.

Literatur

Cherkazyanova I.V.: The German National School in Siberia (the 18th Century to 1938). M., 2000. 307 p.

Estonian Historical Archives. File 402. List 2. File 15175 (EAA. F. 402. N. 2. S. 15175).

[36] Fominykh, 2006.

[37] SATO, archives-430, file 10, sheets 94, 95, 97.

[38] Stricker, 2000, p. 107.

Fominykh E.: Within the Last Circle // Tomsk News. 2006. April 27th.

Klyueva V.P.: The Germans of Tyumen Oblast: the Preservation of National Identity through Religion (from the late 1940s to the early 1960s) // Destruction and Revival in the History of Germany and Russia. Tomsk: TSU Publishing House, 2010. p. 465–475.

Kurilo O.: The Lutherans in Russia: from the 16th to the 20th Century. Minsk: Literary Heritage Foundation, 2002. 400 p.

Litzenberger O.A.: The Evangelical Lutheran Church and the Soviet State (1917–1938). M.: Gotika, 1999. 432 p.

Litzenberger O.A.: The Evangelical Lutheran Church in the Russian History (from the 16th to the 20th Century). Minsk, 2003. 544 p.

Mayer T.: To Siberia: Serving the Evangelical Lutheran Church. M.: Gotika, 2005. 176 p.

Nam I.V.: The Fate of the Lutheran Community of Tomsk in the 20th Century // Destruction and Revival in the History of Germany and Russia. Tomsk: TSU Publishing House, 2010. p. 484–496.

Reference Book of Tomsk Province for the Year 1908. Tomsk, 1908. p. 123–124.

Savin A.: The Religious Life of the Germans in Siberia in the 1920s // The History and Ethnography of the Germans in Siberia. Omsk: Publishing House of Omsk Local History Museum, 2009. p. 370–400.

Stricker G.: The Lutherans in Siberia: the Gate of Religious Communities in Siberia // The Lutherans in Siberia. Omsk: Publishing House of Omsk State Technical University; Erlangen, 2000. p. 93–114.

The History of Religions in Russia. M.: Publishing House of the Russian Academy of Public Administration, 2001. 591 p.

The Russian Orthodox Church and the Communist State. 1917–1941: Documents and Photographic Materials. M.: The Saint Andrew Institute for Bible and Theology, 1996. 328 p.

The State Archive of the Russian Federation (SARF). Archives-147. List 10. File 1a.

The State Archive of Tomsk Oblast (SATO). Archives-126. List 1. File 920. Sheet 2 back-page–3: File. Archives-430. List 1. Files 10, 23.

Uymanov V.N.: Liquidation and Rehabilitation: Political Repressions in Western Siberia under the Bolshevik Government (the late 1919 to 1941). Tomsk: TSU, 2012. 564 p.

W. J. Meyer und die Agrargeschichte des mittelalterlichen Deutschlands

Nadeschda Starkova, Andrei Turkewitsch und Natalja Schischkina

Im Sommer 2016 konnte ich als Mitglied der Delegation aus der Udmurtischen Republik (Russland) zusammen mit meinem Kollegen Herrn W. R. Solotych die Georg-August-Universität Göttingen besuchen. Der Besuch erfolgte im Rahmen des internationalen Projektes von sieben russischen und sieben europäischen Universitäten und Forschungszentren "EUROPEAN IDENTITY, CULTURAL DIVERSITY AND POLITICAL CHANGE" des siebten Rahmenprogrammes der Europäischen Union. Das Kulturprogramm schloss die Exkursion nach Münden, ein Städtchen (mit etwa 28 000 Einwohnern) auf dem halben Wege von Göttingen nach Kassel, ein. Es hat sich erwiesen, dass dieser Ort indirekt jedem, der an der Historischen Fakultät der Udmurtischen Staatlichen Universität studiert hatte, bekannt ist. Genauso wie der Begriff „Waid" – der Schlüssel zur Verständigung der Agrargeschichte des mittelalterlichen Deutschlands, die zum Gegenstand der Forschung des Professors Wassilii (Wilhelm) Jewgenjewitsch Meyer (1918-1985), Leiter des Lehrstuhls für allgemeine Geschichte des Udmurtischen Staatlichen Pädagogischen Institutes (später der Udmurtischen Staatlichen Universität in Ischewsk), wurde.

Hannoversch Münden war laut der aktuellen deutschen Variante von Wikipedia der größte Handelsplatz für Färberwaid. Diese einzigartige Stadt an dem Zusammenfluss von Werra und Fulda wurde 1170 von Kaiser Heinrich dem Löwen aus der Ludwigsdynastie gegründet. Im Deutschen bedeutet Münden „Zusammenfließen" oder „Einfließen". Der weltbekannte Reisende und Geograph Alexander von Humboldt nannte die Stadt eine der sieben am schönsten gelegenen Städte der

Welt. Drei Flüsse, Werra, Fulda und Weser haben zu der raschen Entwicklung der Stadt beigetragen: die Stadt liegt an der Stromstelle, so dass die Seeleute ihre Waren ausladen mussten. Der wirtschaftliche Aufschwung der Stadt im Mittelalter wurde durch das besondere Zollrecht möglich. 1247 bekam Hann. Münden das Stapelrecht, über das nur ausgewählte deutsche Städte verfügten. Dieses Recht zwang die Kaufleute, die ihre Waren durch die Stadt beförderten, sie drei Tage lang zu heruntergesetzten Preisen zu verkaufen. Nach den drei Tagen verluden sie ihre Waren auf die örtlichen Schiffe. Das Stapelrecht war ein wichtiges Privileg der mittelalterlichen Städte, weil es die Versorgung der Städte mit wichtigen Lebensmitteln erleichterte, zusätzliches Einkommen sicherte etc. Durch Hann. Münden hindurch lag der wichtige Handelsweg aus Thüringen in die Nordsee. Befördert wurden Getreide, Fisch, die wichtigste Ware war aber der Färberwaid – Pflanze und blauer Farbstoff zugleich. Bis zur Entdeckung von Indigo war das die einzige Variante des hellblauen Farbstoffes. Aufgehoben wurde das Recht erst 1823. Der Bau einer Staustufe mit Schleuse und Nadelwehr in den 70-er Jahren des XIX. Jh. erleichterte den Schiffsverkehr auf den Flüssen.

Fachwerkbauten des XIV.-XVI. Jh. bestimmen das architektonische Bild von Münden. Ausgerechnet diese Periode beschäftigte W. J. Meyer. Leider konnte Wassilii Jewgenjewitsch fast 700 Fachwerkhäuser mit hohen Dachgeschossen, die zur Lagerung von Färberwaid eingerichtet wurden, nicht bewundern. Wir, seine Schüler, spürten aber seine umsichtige Anwesenheit in Münden, an dem Mündungsdreieck... Es gibt in Deutschland ein Waidmuseum, in dem man weiß, wie und wer von den sowjetischen Forschern ihn erforschte, sodass die dankbare Erinnerung an W. J. Meyer bewahrt wird.

Wassilii Jewgenjewitsch Meyer war einer der führenden sowjetischen Mediävisten, der sich auf der Geschichte des mittelalterlichen Deutschlands spezialisierte. Er war der habilitierte Professor des Udmurtischen Staatlichen Pädagogischen Institutes (seit 1972 Universität). Fast 40 Jahre seines Lebens widmete er der wissenschaftlichen und pädagogischen Tätigkeit an dieser Hochschule. W. J. Meyer trug darüber hinaus zur Entwicklung der Universität bei, indem er von 1972 bis 1976 Prorektor für Forschung war.

Der Weg des Forschers in die große Wissenschaft war schwer. W. J. Meyer stammte aus der Familie der deutschen Kolonisten-Mennoniten aus dem Gebiet Cherson (die heutige Ukraine). 1937 wurde er zum Studenten der historischen Fakultät der Moskauer Staatlichen Universität (MGU). W. J. Meyer war einer der Lieblingsschüler eines bekannten sowjetischen Germanisten, Professor M. M. Smirin[1]. In seinem Abschlussjahr (mit weniger als 20 Jahren) bekam er den Zugang zu den Handschriften von Karl Marx im Archiv des Marx-Engels-Lenin-Institutes beim Zentralkomitee der Gesamtrussischen Kommunistischen Partei der Bol-

[1] Ausführlich dazu: Wolodarskii W.M. Nautschno-pädagogitscheskaja dejatelnost M.M.Smirina (Wissenschaftliche und pädagogische Tätigkeit von M.M.Smirin) // Srednije veka. Wyp. 28. Moskwa, 1965. S. 3-11.

schewiks, (ZK VKP (b)) dem heutigen Institut der Verwaltung und des Staatsdienstes bei der Administration des Präsidenten Russlands.

Die Forschungsarbeit des Absolventen der MGU wurde durch den Krieg unterbrochen. Am 7. Juli 1941 meldete sich W. J. Meyer freiwillig an die Front. Im Januar 1942 wurde er von der Front zurückgerufen und nach Udmurtien geschickt. Bereits im September-Oktober 1941 wurden aus den deutschen Rotarmisten zwei Bataillonen der so genannten Arbeitsarmee (Trudarmija) gegründet. Das waren Arbeitsgruppen mit Merkmalen einer militärischen Organisation, einer Produktion nach dem Typ GULAG NKWD. Sie bestanden am Anfang des Krieges aus den aus dem europäischen Teil der UdSSR deportierten Deutschen[2], etwa ein Tausend in jedem Bataillon. So gelangte W. J. Meyer in den Landkreis Uwa der Udmurtischen Republik zum Holzeinschlagsort, wo er zuerst als einfacher Holzfäller, danach als Kalkulant und später als Kluppierer arbeitete. Kurz danach durfte er als Fachmann die Geschichte und die Verfassung der UdSSR in den pädagogischen Schulen von Novomultansk und Uwa unterrichten.

Später kam eine weitere Gruppe der Deutschen nach Udmurtien – Kriegsgefangene. Sie lebten in Sonderlagern und waren vorwiegend auch mit Holzfällen beschäftigt. Als ethnischer Deutscher wurde W. J. Meyer zur Arbeit mit ihnen als Dolmetscher und politischer Mitarbeiter herangezogen. Er arbeitete in den Lagern 17 und 155 bei Uwa und im Dorf Rjabowo. In den privaten Gesprächen bemerkte er später, dass die sowjetische Propaganda auf Kriegsgefangene kaum wirkte: bis 1944 hofften sie immer noch auf den Endsieg Deutschlands und darauf, dass sie bald nach Hause geschickt werden.

Nach dem Kriege wurde W. J. Meyer erst Assistent und später zum Oberhochschullehrer an der Historischen Fakultät des Pädagogischen Institutes in Ischewsk. Die sowjetische Gesetzgebung in Bezug auf Russlanddeutsche erlaubte es ihm nicht bis 1955 die Stadt nach eigenem Willen zu verlassen. Zum richtigen Drama für den Russlanddeutschen, den Forscher und Germanisten wurde der Umstand, dass er Deutschland nie besuchen konnte.

In den ersten Nachkriegsjahren konnte W. J. Meyer anscheinend keine aktive Forschungstätigkeit ausüben. Das änderte sich, als 1947 der Lehrstuhl für allgemeine Geschichte gegründet wurde. Bereits in der Periode zwischen 1949 bis 1951 bestand er die Promotionszugangsprüfungen, begann Fachliteratur zu studieren und bestimmte das Thema der Promotion. Zum Doktorvater von W. J. Meyer wurde M. M. Smirin – der beste Fachmann für das mittelalterliche Deutschland in der UdSSR. Der erhaltene Briefwechsel von zwei Wissenschaftlern[3] lässt uns verstehen, wie an der Promotion gearbeitet wurde. 1955 wurde die Arbeit abgeschlos-

---

[2] Vgl. German A. A., Kurotschkin A.N. Nemzy SSSR v "Trudovoi armii" (1941-1945). Moskwa, 1998. S. 6-7.

[3] Pisma utschitelju i drugu. Is nautschnogo nasledija professora W. J. Meyera (Briefe an Lehrer und Freund. Aus dem wissenschaftlichen Erbe des Professors W.J.Meyer) // Srednije veka. M. 2009. Vyp. 70 (1-2). S. 316-355.

sen. W. J. Meyer verteidigte die Arbeit zum Thema: „Weistümer als Quelle zur Erforschung der Lage der Bauern Deutschlands Ende des XV. - Anfang des XVI. Jh.“ Weistümer sind juristische Dokumente, heterogen strukturell und inhaltlich. Sie stellen Notizen des Gewohnheitsrechtes der Markengemeinden des mittelalterlichen Deutschlands, der Schweiz, Österreichs sowie der angrenzenden Gebiete Tschechiens und Frankreichs dar. Ein offizielles Ziel so eines Dokumentes war die Regelung der Verhältnisse zwischen der Gemeinde und dem Feudalherrn. Ein bekannter Sammler der Weistümer war ein bekannter deutscher Forscher, Jakob Grimm. W. J. Meyer benutzte bei der Arbeit an der Promotion die Grimm'sche Herausgabe der Weistümer (das Projekt wurde in Göttingen realisiert[4]). Der Ischewsker Historiker betonte den besonderen Wert der Weistümer, er unterstrich regelmäßig deren Inhaltsreichtum und bestimmte sie als „Enzyklopädie des Bauernlebens im Mittelalter“[5].

Das Interesse von W. J. Meyer für die Quellenkunde in der Germanistik nahm nach der Promotion zu. Er setzte seine Arbeit an den Weistümern weiter fort, er übersetzte ins Russische das Weistum der Gemeinde Pflaunloch. Diese Übersetzung kam in „Die Chrestomathie der mittelalterlichen Geschichte“ für historische Studiengänge[6]. Seine Habilitation „Die Entwicklung der Produktionskräfte der Landwirtschaft und Agrarverhältnisse in Deutschland des XIV.-XVI. Jh.“ (verteidigt 1968) krönte die Arbeit von W. J. Meyer am Problem der Klassifikation und des Inhaltes der Weistümer.

W. J. Meyer erkannte die besondere Rolle der Weistümer als historische Quellen an, er neigte aber nicht dazu, sie zu verabsolutieren. Er betonte, dass die Erstellung des vollen Bildes eines deutschen Dorfes erst durch die Analyse des ganzen Spektrums der vorhandenen Quellen möglich ist. Weistümer, Akten, bäuerliche Beschwerden, Urkunden sowie deren Regeste, Chroniken, städtische Rechnungsbücher, Bodenverzeichnisse, agronomische Literatur, Steuerzettel – das ist lange nicht die ganze Liste der Dokumente, die W. J. Meyer in seiner Arbeit benutzte.

Der Forscher verfolgte den Zustand des deutschen Dorfes in dem XIV.-XVI. Jh. und legte in der deutschen Landwirtschaft die Entstehung der kapitalistischen Ordnung offen, indem er beste Traditionen der sowjetischen mediävistischen Schule fortsetzte und Schritt für Schritt skrupellos die Quellen analysierte. Die Merkmale dieser Ordnung waren die Erhöhung der Markthaftigkeit des Haushaltes, Zerstörung der patriarchalen Geschlossenheit des deutschen Dorfes, Bildung der spezialisierten Haushalte, Verbreitung der Lohnarbeit etc.

---

[4] Vgl. Grimm J. Weistümer, Bd. I u. II. Göttingen, 1840; Bd. III. Göttingen, 1842; Bd. IV. Göttingen, 1863; Bd. V. Göttingen, 1866; Bd. VI. Göttingen, 1869.

[5] Meyer W. J. Derevnja i gorod Germanii v XIV-XVI vv. (rasvitije proisvoditelnych sil) - Dorf und Stadt in Deutschland im XIV.-XVI. Jh. (Entwicklung der Produktionskräfte). Leningrad. 1979. S. 5.

[6] Germanija v XII.-XV vv. Agragrnyje otnoschenija v XII-XV. vv. (Deutschland im XII.- XV. Jh. Agrarverhältnisse in den XII-XV. Jh.) // Chrestomatija po istorii srednich vekov: v 3 tomach. Moskwa, 1863. T.2 X-XV. vv S. 440-459.

Eine bedeutende Rolle in der Forschungsarbeit von W. J. Meyer spielten die Probleme der Historiographie des deutschen Mittelalters. An der Agrar-, Sozial- und Wirtschaftsproblematik des XIV.-XVI. Jh. arbeiteten mehrere Generationen der Historiker. In ihren Publikationen analysierten sie die wirtschaftliche, soziale und insbesondere rechtliche Lage der Bauern im Mittelalter. Es wurden die Bauernaufstände sowie die durch die Reformation in Deutschland bedingten Probleme detailliert rekonstruiert.

Zum Objekt der kritischen Analyse von W. J. Meyer wurde das Problem der Entvölkerung der ländlichen Gegenden im späten Mittelalter, das Ende des XIX. Jh. K. Lamprecht, K.T. Inama-Sterneg, A. Grund beschäftigte. Die historiographischen Abschnitte seiner Monographie sind vom scharfen polemischen Geiste geprägt. In diesem Werk widerlegte W. J. Meyer einige Thesen der Vertreter der deutschen historischen Forschung: W. Abel, F. Lütge, E. Kelter, G. Franz[7].

Damit betonte W. J. Meyer, dass ab Mitte der 70-er Jahre die Wissenschaftler der BRD die von ihren unmittelbaren Vorgängern erarbeiteten Thesen neu definierten. Nach der Analyse der Arbeiten von F. Buszello, R. Wohlfeil, R. Enders, P. Blickle unterstrich W. J. Meyer, dass sie gezwungen sind, den revolutionären Charakter der Reformation und des Bauernkrieges anzuerkennen und mehr Aufmerksamkeit der Geschichte des „einfachen Volkes“[8] zu schenken.

Durch die Arbeiten von W. J. Meyer wurden die wichtigsten Untersuchungsergebnisse der historischen Forschung der BRD und der DDR in der UdSSR bekanntgegeben. Die von W. J. Meyer vorbereiteten Gutachten und Referate verwandelten sich öfters in historiographische Artikel, in denen die Ansichten von Meyer zu verschiedenen Problemen zum Vorschein kamen[9].

Das Forschungsinstrumentarium von W. J. Meyer entwickelte sich im Einklang zu seiner Epoche. Den Höhepunkt seiner Tätigkeit erreichte Meyer in den Jahren des sogenannten entwickelten Sozialismus. Sowjetische historische Methodologie stützte sich auf Marxismus-Leninismus und seiner Grundlagen, die mit der Theorie des Wechsels der wirtschaftlichen Gesellschaftsformationen, der Bedeutung des Klassenkampfes, der besonderen Rolle des ideologischen Faktors etc. in Verbindung stehen. Es ist schwer, sich die damaligen Publikationen ohne Erwähnung des Erbes von Klassikern des Marxismus-Leninismus vorzustellen. Ein typisches Beispiel dafür ist das Vorwort zur Monographie „Dorf und Stadt im mittelalterlichen Deutschland des XIV.-XVI. Jh.“. W. J. Meyer betonte, dass für die Lösung der

---

[7] Dazu: Turkewitsch A. L. Polemika W. J. Meyera s sapadno-germanskimi istorikami o problemah agrarnogo rasvitija Germanii v posdnee srednevekovje (Polemik von W. J. Meyer mit westdeutschen Historikern über Probleme der Agrarentwicklung Deutschlands im späten Mittelalter) // Nauka v UGPI-UdGU: istorija, sovremennoje sostojanie, perspektivy. Ischewsk, 2011. S. 121-130.

[8] Schischkina N. G., Vladykin W. J. Biografitscheskaja spravka i tvortscheskoje nasledije W. J. Meyera (Biographische Anmerkung und schöpferisches Erbe von W. J. Meyer) // Meyer Wassilii (Wilhelm) Jewgenjewitsch. K 90-letiju so dnja roschdenija. Bibliographitscheskii ukasatel. Verfasser: Schischkina N. G., Starkova N. J., Tschernijenko D. A. Ischewsk, 2008. S. 11.

[9] Ibid., S.12.

wichtigsten Probleme der Agrargeschichte Deutschlands „die methodologischen, von Marxismus-Leninismus entwickelten Prinzipien (angewandt an dem Prozess der gesellschaftlichen Entwicklung) richtunggebend sind. Besonders wichtig sind dabei die Agrarforschungen von W. I. Lenin. Wir finden hier die musterhafte Formulierung und Lösung der methodologischen Probleme, die der Erforschung der Entwicklung von Kapitalismus zugrunde liegen“[10].

Entsprechende Methoden wurden für die Verallgemeinerung der Ansichten von ausländischen (laut sowjetischer Terminologie: „bürgerlichen“) Historikern verwendet. W. J. Meyer arbeitete positive Ergebnisse jeder historischen Forschungsgruppe sowie einzelner Autoren heraus, er bestimmte den rationalen Kern in deren Arbeiten und wies auf objektive und subjektive Ursachen für die vorhandenen Nachteile.

Aber nicht alle Prozesse sowie deren Forschung passten in den harten ideologischen Rahmen. Anscheinend verstand das W. J. Meyer sehr gut und blieb dabei äußerst professionell. Zum Beispiel wurde die Kritik der westdeutschen Historiker durch völlig unterschiedliche methodologische Paradigmen bedingt. Wassilii Jewgenjewitsch betrachtete diese Erscheinungen vom marxistischen Standpunkt aus und konnte deren analytische Ergebnisse ohne Dominanz des sozialwirtschaftlichen Faktors nicht annehmen. W. J. Meyer definierte die Positionen der BRD-Historiker als „malthusianisch“ und „neomalthesianisch“ und betonte: „Das Ziel (der deutschen Historiker) ist es, solche theoretischen Einstellungen zu der Erforschung der Geschichte des XIV.-XVI. Jh. zu erarbeiten, die es den bürgerlichen Wissenschaftlern ermöglichten, dem wachsenden Einfluss der marxistisch-leninistischen Lehre in Westeuropa zu widerstehen ...“[11]. Wassilii Jewgenjewitsch, wie es sich für den sowjetischen Historiker gehörte, glaubte aufrichtig daran, dass die marxistisch-leninistische Ideologie in den Köpfen und Herzen der ausländischen Kollegen Widerhall finden konnte.

Wollen wir uns die wichtigsten im Laufe der mehrjährigen Forschungsarbeit etablierten Schlüsse des Historikers ausführlicher anschauen. W. J. Meyer hielt das Wachstum der Markthaftigkeit für das wichtigste Merkmal der deutschen Landwirtschaft im XIV.-XVI. Jh. Sie war ihrerseits von der Spezialisierung direkt abhängig. Der Historiker gliederte in diesem Prozess zwei Hauptformen: erstens war das die Spezialisierung der kleinen Bauernhöfe auf der Produktion der Gemüsegarten- sowie technischer Kulturen und zweitens die Gründung der großen spezialisierten Getreideproduktionen auf den ehemaligen domanialen Böden. Neu waren

---

[10] Meyer W. J. Derevnja i gorod Germanii v XIV-XVI vv. (rasvitije proisvoditelnych sil) - Dorf und Stadt in Deutschland im XIV-XVI. Jh. (Entwicklung der Produktionskräfte). Leningrad. 1979. S. 3.

[11] Meyer W. J. Voprossy agrarnoi istorii Germanii XIV.-XVI. Jh. v osveschtschenii burschuasnych istorikov FRG (Die Fragen der Agrargeschichte Deutschlands der XIV.-XVI. Jh. in den Arbeiten von bürgerlichen Historikern der BRD) // Srednije veka. Vypusk 26, Moskva, 1964. S. 118.

auch ganze Regionen, die vorwiegend eine oder mehrere Waren für den Markt produzierten.

In erster Linie unterstrich der Autor neue Tendenzen in der Entwicklung des Obst- und Gemüseanbaus und deren Umorientierung von dem individuellen Konsum auf die Produktion der Waren für den Markt. Die wichtigsten Gemüsesorten waren damals Zwiebel, Knoblauch, Kohl, Rote Beete, Möhren, Mohn, Hopfen, Lein und Hanf[12]. Bohnen waren Mitte des XV. Jh. noch nicht verbreitet. Angebaut wurden folgende Obstsorten: Trauben, Äpfel, Nüsse, Kirschen, Birnen, Pflaumen und Blumensorten: Rosen, Lilien, Narzissen. Der Forscher betonte, dass die Analyse der statistischen Daten der vorhandenen Quellen uns erlaubt, vier große Gegenden auszugliedern, die in der Entwicklung des Gemüse- und Obstanbaus erfolgreich waren und zwar Thüringen und Sachsen, Hessen und Rheinland-Pfalz, Bayern und Württemberg. In Norddeutschland, wo der Obstanbau aus klimatischen Gründen nicht verbreitet war, wurde besonders intensiv Hopfen angebaut. Der Ansporn für die Entwicklung des Hopfenanbaus war die Bierbrauerei[13].

Einer der Agrarzweige, der aktiv in die Prozesse der Spezialisierung involviert wurde, war Weinanbau. In den zwei Jahrhunderten machte der Weinbau einen Durchbruch. W. J. Meyer schrieb, dass diese Erscheinung mehrere „theoretische" Erklärungen hat. Nirgendwo wird aber die Frage vom sozialen Standpunkt betrachtet.

Weingärten in Deutschland nahmen riesige Flächen ein – entlang dem Rhein bis zu den Niederlanden, in den Flussbecken von Werra, Fulda, Main, Mosel, Elbe, Havel, am Fuße des Harz, im ganzen Hessen und selbst in der Umgebung von Magdeburg und Berlin. In den nächsten Jahrhunderten, wie einstimmig die Historiker schreiben, nahmen die Weinflächen ab. Zurzeit sind diese Flächen viel kleiner als damals.

Der Forscher kam zu dem Schluss, dass der Weinanbau weit verbreitet war und alle Gegenden Deutschlands, wo es die Möglichkeit gab, ihn betrieben. Weinproduktionen hatten öfters einen Warencharakter; die Entwicklung des Weinanbaus und der Weinbrennerei wirkte sich positiv auf die Entwicklung des Handwerkes und des Handels aus[14]. Aus allen Obstkulturen war der Wein am arbeitsintensivsten. Neben Männerarbeit praktizierte man öfters Frauen- und Kinderarbeit. Die Arbeiten in den Weingärten waren über das ganze Jahr auszuführen.

Darüber hinaus führte der Handelsweinanbau nach der Meinung des Forschers zu der sozialen Massenmobilität und im Endeffekt zu der Entwicklung der kapita-

---

[12] Vgl. Meyer W. J. Derevnja i gorod Germanii v XIV-XVI vv. (rasvitije proisvoditelnych sil) - Dorf und Stadt in Deutschland im XIV-XVI. Jh. (Entwicklung der Produktionskräfte). Leningrad. 1979. S. 64.

[13] Ibid, S. 74.

[14] Vgl. Meyer W. J. Vinogradarstvo i ego mesto v agrarnoi istorii Germanii v XIV.-XVI. vv. (Weinanbau und seine Stellung in der Agrargeschichte Deutschlands im XIV.-XVI. Jh.) // Srednije veka. Moskva, 1965. Vypusk 27. S. 114-115.

listischen Verhältnisse[15]. Der wachsende Bedarf an Packungsmitteln für Wein bedingte die wachsende Astnachfrage zum Korbflechten. Der wachsende Weinanbau trug darüber hinaus zu der Entwicklung des Böttcherhandwerkes bei. Die Herstellung der Fassbänder und Fässer, Ankauf und Miete der Fässer, Raummiete für Weinlager sind Gegenstand der Verhandlungen und der Festhaltung in den Geschäftspapieren[16].

Der Historiker interessierte sich auch für neue Tendenzen, die in der Entwicklung der Viehzucht zum Vorschein kamen. Ab Anfang des XIV. Jh. änderten sich die sozialwirtschaftlichen Bedingungen der Entwicklung der Viehzucht in Deutschland. Die Änderungen waren gleichzeitig auf mehreren Ebenen zu beobachten. Die ständig wachsende Handels- und Handwerksbevölkerung der Städte und Wachstum der nichtlandwirtschaftlichen Bevölkerung im Ganzen begünstigten die schnelle Nachfrageerhöhung für die Viehzuchtprodukte, was das Viehzuchtwachstum seinerseits intensiv ansporne[17]. In dieser Periode änderte sich das System der Tierhaltung, die Bauern gaben das älteste System der Schweinehaltung – die Hut – auf. Immer öfter züchtete man die Schweine in domestizierten Bedingungen, in Ställen. Die neue Form der Schweinehaltung forderte mehrere sowie andere Formen der Arbeit als die alte Hutform.

Die Spezialisierung der Schafzucht wurde auch extra untersucht. Man konnte die damalige Schafzucht bereits als selbständige Branche bezeichnen. Die Schafzucht lieferte nicht nur die Waren auf den Markt, sie konsumierte sie auch aktiv: Nahrungsmittel, Schafsfutter, Forst und Arbeitskraft. Außer Wolle lieferten die Züchter Hammelfleisch, Schmalz, Fell und verschiedene Käsesorten. In dieser Periode wurden einheitliche Wollpreise eingeführt.

Untersucht wurden auch die Fragen der Verbreitung und Veränderung der Futterbasis für das Vieh. Besondere Bedeutung gewannen folgende Futtersorten: Heu (gefertigt auf natürlichen und künstlichen Wiesen) und Stroh. Diese Futtersorten waren bei der Fütterung der Wiederkäuer sowie Pferde besonders effektiv. Kühe, Pferde und Schafe wurden für die Bauern immer wichtiger.

Stallhaltung der Tiere führte zum weiteren Schub – immer aktiver benutzte man Mist als Düngemittel für die Ackerfelder, Obst- und Gemüsegärten. Misthäufen wurden zu unentbehrlichen Bestandteilen der Bauernhöfe. Anhand ihrer Größe wertete man den Wohlstand der Bauern aus, nicht selten nennt man seitdem den Bauernhof in den Dokumenten einfach „Mist“[18].

---

[15] Ibid., S. 137.

[16] Vgl. Meyer W. J. Derevnja i gorod Germanii v XIV-XVI vv. (rasvitije proisvoditelnych sil) - Dorf und Stadt in Deutschland im XIV-XVI. Jh. (Entwicklung der Produktionskräfte). Leningrad. 1979. S. 84.

[17] Vgl. Meyer W. J. Derevnja i gorod Germanii v XIV-XVI vv. (rasvitije proisvoditelnych sil) - Dorf und Stadt in Deutschland im XIV-XVI. Jh. (Entwicklung der Produktionskräfte). Leningrad. 1979. S. 32.

[18] Ibid., S. 46.

Eine interessante Erscheinung im Deutschland des XIV.-XVI. Jh. war die Spezialisierung in der Waidproduktion – Produktion der Pflanze, aus der man Farbstoff produzierte, der bei der Herstellung von Textilien verwendet wurde. Die einjährige Pflanze und das blaue aus ihr gefertigte Farbpulver hießen gleich – Waid. Bis in den 70er Jahren des XVI. Jh. Indigo nach Europa kam, hatte der Waid auf dem Markt eine Monopolstellung. Von dem Waidanbau seit dem XIII. Jh. zeugen die Dokumente aus Thüringen, Hessen, den Niederrheingebieten und Brandenburg[19]. Zum XV. Jh. wurde der Waid für viele Dörfer Thüringens zur Monokultur. Es wird angenommen, dass Slawen das Farbrezept erfanden, für die Erfurter wurde aber das Anbauverfahren des hochqualitativen Waides sowie die Herstellung des Farbstoffes zum Geheimnis, lange bevor sich die Waidpulvernachfrage in anderen Gegenden erhöhte.

W. J. Meyer charakterisierte den Waid als eine handelstechnische Kultur. Der Forscher wies auf die Arbeitsintensität bei dessen Anbau sowie der Verarbeitung hin. Der Historiker konnte vier Produktionszyklen in der Herstellung des Waides herausstellen. Von der Bodenaufbereitung und Aussaat bis zur Produktion des Pulvers. Zu einem der wichtigsten Merkmale der Waidproduktion wurde in erster Linie das Involvieren von Menschenmassen, unter denen es zu der Arbeitsteilung kam. Zweitens hatte diese Arbeitsteilung einen ausgeprägten dichotomen Charakter: Dorf – Stadt. Wenn die ersten drei Stufen der Waidproduktion im Dorfe erfolgten, so verlief die letzte vierte Stufe in der Stadt. Großeigentümer besaßen große Räume: geräumige und hohe Dachhäuser mit Lüftungssystemen und Arbeitsgeräten: Waidhaken, Spaten, Harken, Kessel, Eimer etc. Die Rohstoffverarbeitung, die Farbstoffherstellung, Verpackung und Beförderung erfolgten mit Hilfe von Arbeitnehmern – Waidmeistern und Waidknechten. Auf solche Weise „eröffnete" W. J. Meyer der Forschungsgemeinschaft die Geheimnisse der Waidproduktion und zeigte an diesem Beispiel die Entstehung des Kapitalismus in der Landwirtschaft.

Das wissenschaftliche Erbe des Professors W. J. Meyer ist sehr vielfältig. Es umfasst verschiedene Probleme der sozialwirtschaftlichen Entwicklung des späten deutschen Mittelalters, Kultur und Ideologie des europäischen Humanismus und der Geschichte Udmurtiens. Von der zweiten Hälfte der 1940er Jahre bis in die Mitte der 1970er Jahre beschäftigte sich der Forscher hauptsächlich mit der Agrargeschichte des spätmittelalterlichen Deutschland. Dadurch konnte das ganzheitliche Bild der sozialwirtschaftlichen Entwicklung des deutschen Dorfes im XIV.-XVI. Jh. geschaffen werden. Die Einführung in den Forschungsverkehr sowie die Analyse der Massenquellen (Weistümer, Urkunden etc.), die Untersuchung der modernen westeuropäischen Literatur sowie sein Forschungstalent mit dem tiefen „inneren" Verständnis der zu untersuchenden Erscheinungen erlaubten Wassilii

[19] Vgl. Meyer W.J. Derevnja i gorod Germanii v XIV-XVI vv. (rasvitije proisvoditelnych sil) - Dorf und Stadt in Deutschland im XIV-XVI. Jh. (Entwicklung der Produktionskräfte). Leningrad. 1979. S. 93.

Jewgenjewitsch, die Spezifik der sozialwirtschaftlichen Entwicklung in der deutschen Landwirtschaft zu entschlüsseln. Nach der Meinung des Wissenschaftlers kennzeichnete sie sich in der Dominanz der vorkapitalistischen Tendenzen (Markthaftigkeit der Haushalte, deren Spezialisierung, soziale Differenzierung im Dorfe), was durch den Bauernkrieg 1524-1525 unterbrochen wurde. Seit Ende der 1970er Jahre wird die Untersuchungsproblematik von W. J. Meyer breiter. In den Vordergrund kamen die Probleme der Ideologie des deutschen Bauerntums im XV.-XVI. Jh. und Fragen des sozialen Kampfes. Viele seiner Arbeiten in diesem Bereich, darunter Übersetzungen, wurden nach seinem Tode veröffentlicht, was deren wissenschaftliche Relevanz bestätigt[20].

Schlüsselbegriffe

W. J. Meyer, Mittelalter, Agrargeschichte, Färberwaid, Udmurtien

Annotation

Im Artikel werden Forschungsergebnisse des Dr. habil., Professors für Geschichte W. J. Meyer analysiert. Seine Forschungstätigkeit entfaltete sich in den 1940er-1980er Jahren in Udmurtien (Russland). Als Absolvent der Moskauer Staatlichen Universität und Schüler des führenden sowjetischen Germanisten M. M. Smirin entwickelte er seine Schule in Ischewsk. Aufgrund der Analyse der in den Forschungsverkehr eingeführten Massenquellen (z.B. Weistümer) schuf er das ganzheitliche Bild der sozialwirtschaftlichen Entwicklung des deutschen Dorfes im XIV-XVI. Jh. Die wichtigsten Schlüsse, zu denen Meyer kam, wurden von den Forschungsgemeinschaften der UdSSR und der DDR anerkannt, bleiben bis heute aktuell und werden von den heutigen Historikern in ihrer Arbeit aktiv verwendet.

AutorInnen

Starkova, Nadeschda Jurjewna – Leiterin des Institutes für Geschichte und Soziologie der Udmurtischen Staatlichen Universität Ischewsk, Russland;
Turkewitsch, Andrei Lwowitsch – Aspirant des Lehrstuhls für Geschichte Udmurtiens, Archäologie und Ethnologie des Institutes für Geschichte und Soziologie der Udmurtischen Staatlichen Universität Ischewsk, Russland;

[20] Übersetzt aus dem Russischen: Dr. M. W. Oparin, Dozent des Lehrstuhl für Translation und angewandte Linguistik (englisch und deutsch) der Udmurtischen Stattlichen Universität, Ischewsk.

Schischkina, Natalja Gennadjewna – Dozentin des Lehrstuhls für Geschichte Udmurtiens, Archäologie und Ethnologie des Institutes für Geschichte und Soziologie der Udmurtischen Staatlichen Universität Ischewsk, Russland.

Alexander Schmorell. The German-Russian in the "Weiße Rose"

Anastassiya Kazantseva

The question of the German internal resistance drew a close attention of historians during the post-war years. Thus, it was often used as a political tool and interpreted according to ideological installations of this or that state. Unlike liberation movements on the territories of the occupied countries and the allies countries of Germany, the German resistance was, according to American researcher Gordon A. Craig, a movement of "officers without soldiers", a congestion of separate groups of officials, diplomats, military, each of which did not know what others do[1].

One of such groups has become a peculiar symbol of student's resistance in Europe. It was an underground organization of students of the Ludwig-Maximilian-University of Munich, acted in 1942 to 1943 against Nazism under the name of "Weiße Rose". The weekly magazine of Germany "Der Spiegel" noted in 2003: "Till today there is no group of resistance in Germany which would be respected the way the group which main body was formed by the Munich students who have called themselves 'Weiße Rose' was respected"[2].

For a long time the essential factor of the presence of Alexander Schmorell, a native Russian, in "Weiße Rose" was in a shadow. Since the beginning of the 1990s the set of works about participants of the group was published in the Western

[1] Craig, G.A., Deutsche Geschichte 1866–1945. Vom Norddeutschen Bund bis zum Ende des Dritten Reiches, München 1999, p. 724.

[2] Tödlicher Irrtum, Der Spiegel, 9, 24 February 1943, p. 48.

world. However, the identity of Alexander Schmorell – one of two main organizers of "Weiße Rose", the co-author of the texts of leaflets and the initiator of night actions on drawing anti-Hitler slogans on the walls of public buildings in Munich – has not been exposed for a complex research so far.

Developing of "Nostalgia" for Russia

In 1937 Alexander received the school-leaving certificate. In the spring of the same year he, without waiting for an official call, registered to execute a labor duty[3].

Schmorell was sent to the small town of *Wangen im Allgäu*. For the first time in his life he learned the true taste of lost freedom. After rather carefree life in the parental house, free communication with friends, relatives and acquaintances, Alex faced the lack of freedom in the national socialist society for the first time. Regimentation, the requirement of absolute and thoughtless submission to the commanders, daily control and shadowing everybody, treating the subordinates like people of "the second sort" struck at the heart of young Schmorell.

We think that it was exactly there, in *Allgäu*, where Alexander for the first time started reflecting seriously on the changes happening around him. In his letters home and to his friends there were no exaggerations of a teenager or momentary angry condemnation of this or that phenomenon, but a careful analysis, the process of comprehension of the events and his place in their development: "You are probably surprised that I didn't write the word about my impressions and in general, about my mood here, in labour camp", Alex tells to Christoph's sister Angelika in May, 1937.

> It is connected with such difficulties, even dangers that it is better to wait. They open letters here. But not every single one, they select. They check the content. It would be unpleasant if they got to know my opinion of them. It is just not too complimentary. And then, they know that I was born in Russia and that I write letters in Russian. Therefore, probably, my letters cause their particular interest. To crown it all, the commander of our subdivision was a spy at war, and as I heard, just in Russia. He certainly understands Russian. Fortunately, I learned about it in time and always wrote very carefully. Now, when I can already go out and post my letters where I want, everything changed, and I can write openly.

[3] Ермаков, А.М., Имперская трудовая повинность в национал-социалистической Германии, 1933–1945, гг: Дис., канд. ист. наук: 07.00.03, Ярославль, 1996.

"The other reason" – continues Schmorell –

> why it is so difficult to submit here – is our 'leaders'. After all, if you want to be a leader, be more sensible, better, but not worse in any way than your subordinate! In any case you have to be above the average. Here everything is the other way round! Our high commanders – all have a grimace of wild animals on their faces rather than a human facial expression[4].

Faced the adult life according to Hitler in the labor camp, twenty-year-old Schmorell made a decision to leave Germany forever and to settle in Russia as soon as he had an opportunity. In his letter to Angelika Probst he writes:

> And even here I don't leave the hope for a happy future. I have an aim – free life, and I only laugh at these people surrounding me. You should understand that if it were not the father, I wouldn't be in Germany any longer. But what will happen to him if they take away his practice, and after all they are certainly capable to do it in case of my escape! Only because of it I have to bear everything[5].

Nostalgia for Russia ran through all A. Schmorell's correspondence (14 letters) sent to Angelika Probst during the time of execution of his labor duty. His letter dated August 28 1937 is especially characteristic in this sense:

> This is one of my favorite places. From here, from a narrow valley, a magnificent view of boundless open spaces unfolds before me. Each time when I sit here like now, and peer at a distant purple sunset, I am suddenly covered by such a passionate homesickness to Russia. This nostalgia becomes stronger and stronger. It become especially unbearable during his labor duty

Alexander realized that it was not absolutely true to call this feeling nostalgia: he spent little time in Orenburg and he remembered too little from his Russian childhood. It was a longing for that Russia which he thought up, created in his imagination. He wanted to see it in this way, this Russia he liked most of all: infinitely wide, spacious, occupied by simple, open and honest people.

He tried to express these feelings on paper: "Understand," – he wrote to Angelika –

[4] Brief von A.Schmorell an A.Probst, Pfeffermühle, 01.05.1937.
[5] Brief von A.Schmorell an A.Probst, Pfeffermühle, 01.05.1937.

> you are far from all people of this world loving you, have to live among strangers, incomprehensible to you, who you will never understand and, especially, love. You have to live in a country, which isn't pleasant to you, and you can't return for a long, long time. This thought won't leave you for a minute, it will accompany you wherever you go, and the love for this thought will grow inside you, will become deeper and deeper, will overwhelm you endlessly. My love for Russia is growing this way. No country will be able to replace Russia for me, be it so beautiful! No person will be dearer for me than a Russian person![6]

In November 1937 Alexander Schmorell was called up to the 7th battalion of the horse artillery stationed in Munich, for the period of eighteen months[7]. Even the beginning of military career became for Alexander the next test. The first weeks nearly led him to a nervous breakdown because of military regimentation, increased many times even in comparison with the work in *Allgäu*, absence of personal freedom, contradictions in his soul worrying him. Schmorell wanted to refuse to swear to Hitler. At first he still hoped that he would get used to the new situation, he considered that he would find his rhythm of life in the barracks, but the more he thought of it, the less chances he saw that he would find any new attractive sides in a soldier's life.

This fact is constantly given in oral and written memories of Alexander's brother and sister but detailed circumstances and reasons of the attempt to refuse to take the oath Schmorell described during interrogation of the *Gestapo*. The young soldier reported about his doubts to the commander of the subdivision lieutenant colonel von Lancelle. It happened in the barrack of gunners in the presence of the commander of the battery and other officers.

Fortunately, the incident was hushed up and the stated wish to leave valorous armed forces of *Wehrmacht* was complied due to unstable mentality of the recruit and overstrain. Nevertheless, the lieutenant colonel asked for a meeting with his father and stated to Hugo Schmorell the fears concerning unusual statements of his son[8]. Eventually after a serious conversation with his father Alexander took the oath and never spoke about dismissal again.

Schmorell loved his father and took it hard if he involuntarily caused him trouble. Thus, in autumn 1937 Alexander received a card from his stepmother. He had to go to Venice with the father. It broke all plans of Alex, who dreamed to spend his holidays in Celle with Angelika long ago. "Certainly, for me it would be

[6] Brief von Dr. E. Schmorell an I. Chramow, München, 05.07.2000, p. 4.

[7] Шморель, Э., Александр Шморель. Отчет одной русско-немецкой судьбы, 1991, C. 5. Личный архив Э. Шмореля.

[8] Шморель, Э., Александр Шморель. Отчет одной русско-немецкой судьбы, 1991, C. 25. Личный архив Э. Шмореля.

easier to answer that I won't go to Venice" – he shared his doubts with his friend – "but it would become even more difficult and more painful for me, than a refusal of Celle".

The feeling of the absence of freedom influences A. Schmorell especially oppressively at the beginning of 1941. According to the wartime demands medical students of Munich University were attached to a student's company. They were allowed to study but thus it was impossible to leave Munich. They spent the night in the barracks.

In April medical students were allowed to spend the night at home. Alexander encountered this news with mixed feelings. "It is necessary to live at home again!", he told Angelika.

> You know how I love my father, but nevertheless it is so difficult for me to stay with the parents. To live with constant circumspection! Even if they don't want and can't forbid me something (try to get anything from me!), I see how often they suffer without saying a word. It is, of course, because I tell them almost nothing about myself, my thoughts, plans because they never know, what I breathe and what I do

Alex understood that would he be somewhere far away, they could understand, forgive this silence, but reserve of the son being nearby every day, was for them a heavy burden[9]. However, even seeing all this, Alexander could not and did not want to change.

Alexander's feeling of the absence of spiritual freedom was running out into nostalgia about Russia, and he found an "outlet" in literature, philosophy, music, and fine arts.

In April and May 1941 his letters to Angelika are full of declaration of love – to her, and to Russia:

> In Russia I love the endless steppes and space, woods and mountains, over which the man is not masterful. I love Russian people, everything Russian, which never can be taken away, without which a person doesn't exist as such. Their heart and soul, which can't be understood by mind, but can only be guessed and felt, is their wealth – the wealth, which can't be taken away. And even if we won't have an opportunity to look in the eyes of these people, they smile to us from the pages of Gogol's, Turgenev's, Chekhov's, Tolstoy's, Lermontov's, Dostoevsky's novels and stories[10]

[9] Brief von A. Schmorell an A. Probst, München, 19.04.1941.

[10] Brief von A. Schmorell an A. Probst, München, 02.05.1941.

According to the words of the people knowing Alexander, books meant much to him. In his parent's library there were all main German and Russian classics, but there were more Russian authors. These books were issued in emigrant editions. Dostoevsky and Pushkin, Turgenev and Gogol were textbooks, reference books, and biographical texts, which spoke to Alexander especially in difficult moments. Practically in all Schmorell's correspondence there were numerous links to literature, mostly Russian. Angelika Probst reported that "in the beginning he could orient himself in Russian literature better than in German"[11].

Any work causing delight of Alexander, he immediately quoted to his friends. Any deficit of the published translation of a Russian classic did not confuse Schmorell.

He translated the books himself with pleasure in order to report the thought, which had stuck his imagination to his nearest and dearest: "I have found something simply amazing for translation. It is 'verses in prose', Turgenev's small sketches. I am looking forward to how we will manage to translate some of them"[12]. His enthusiastic relation to the Russian literature was transferred to people around him. Together with the Probst Alexander discussed the books he had read. Captured by Alex's impulse, Angelika also tried to learn Russian. This idea caused delight in Alexander: "My small angel, it would be just absolutely amazing if we could speak in Russian!"[13] Schmorell in every possible way helped his girlfriend to develop in that difficult issue. They planned that studying this language would be a surprise for Christoph Probst.

Astonishingly, Probst was the one who surprised *them*. In May he told his sister that he had started learning Russian. According to Erich Schmorell Christoph, following the example of his friend, was taking Russian lessons from Nalbandov – Alexander's teacher.[14] Surprised Alexander decided to clear up the situation:

> Listen, Angeli! Did you really think, that I had entrusted him our secret, and he is going to leave you behind now? If you thought so, it was not true! He knew completely nothing about your plan to learn Russian. This idea simply occurred to him. He read 'Dead souls' and he liked it! That's why he has decided like that.

Testimonies of a genuine interest of the Probst in Russian literature we find in the correspondence of brother and sister in different years. So in November 1941 Christoph became engrossed in reading and admired Leskov. In his letter of November 1942 he, responding to the sister's request, recommended Angelika to

---

[11] Ibid., B1.95.

[12] Brief von A. Schmorell an A. Probst, München, 20.04.1941.

[13] Brief von A. Schmorell an A. Probst, München, 23.04.1941.

[14] Brief von C. Probst, 06.11.1941.

examine some separate passages from Lev Tolstoy's "Resurrection" attentively. Thus Christoph noted that in the work "much of what Tolstoy himself was aspiring to but which remained only in plans is stated"[15].

There are many indications of Alexander's interest to the German classics in Schmorell's correspondence and also in the testimonies of his brother and friends. He was also interested in the creative work of the Chinese thinker Lao-Zi (a teacher of Confucius) and the lyric poetry of Li Thaw Pe.

Among modern writers he admired Ernst Jünger and Paul Claudel but Russian literature was out of competition for him. As Angelika Probst's stated,

> it formed the world in which his imagination lived. 'Oblomov', 'Idiot', Pushkin's verses…or any other Russian book caused a storm of delight which in turn covered us three because there was no case when any of us had read a remarkable book, without having shared it at once with the friends[16]

Thus Alexander told Angelika about Nekrasov's poem "Who is happy in Russia?": "I found one more of my most favorite books in Russian: 'Who is cheerfully, free in Russia?' by Nekrasov".[17]

Schmorell had special feelings for Dostoevsky's works. In Cristiana Moll's article "Alexander Schmorell in the Light of Unpublished Correspondence" this fact was a subject of the careful analysis[18].

The novel "Brothers Karamazov" was Alexander's reference book, and he projected the legend about the Great Inquisitor on a system of power, which Alex constantly faced during executing his labor duty and his service in the *Wehrmacht*. Alexander's fellow Nikolay Gamasaspyan remembered in 1987:

> We read 'Brothers Karamazov' together, in particular a chapter 'A Legend about the Inquisitor'. In the way of thinking of the Inquisitor we felt similarity to the Nazis…Allegedly only the Führer and his party can bring a person to happiness and welfare, and all those who are against – have to be destroyed[19]

The theory of terrestrial ruling by a handful of the elite and inevitable loss of spiritual freedom by the majority of mankind as well as the feeling of absence of his

[15] Brief von C. Probst an A. Probst, November 1941.

[16] IfZ.ZS/A26/4. B1.95.

[17] Brief von A. Schmorell an A. Probst, München, 19.06.1941.

[18] Moll, C., Alexander Schmorell im Spiegel unveröffentlichter Briefe, in: Hochverrat? Neue Forschungen zur "Weißen Rose", . ed. R.-L. Konstanz, 1999. pp. 136–137.

[19] "Белая роза". студенческое Сопротивление гитлеровскому режиму, Мюнхен 1942–43 гг, Оренбург 1999.

own freedom constantly occupied Schmorell: "I can't and I don't want to state here a judgment about to what degree I myself am a louse but to obey someone else's orders is not for me. As well as to live by someone else's rules". C. Moll specifies that in his analysis of Dostoevsky Schmorell adjoins the current characteristic of the period before and after World War I when the conservative intellectuals of Germany became engrossed in reading of Dostoevsky. During that period the author was considered not simply as a Russian novelist capable of deep psychoanalysis of the human soul, but to a great extent as a prophet opposing rational, technologized bourgeois Europe[20].

Classical music took a big place in Alexander Schmorell's life. He loved Schubert, Brahms, Bach, but Beethoven and Chopin made a special impression on him. According to Alexander's relatives, the mixture of indomitability and grief fully corresponded to his inner spirit. In his letters during his labor duty he draws such parallels: "I recently turned on the radio, suddenly Chopin was played – such a fantastically unrestrained and passionate thing. All the indignation and rage against this unfree existence rose in me again"[21].

In autumn 1940 Alex was liberated from life in the barracks. He could move freely and communicate with people close to him in spirit. Now, when it was possible not to wear a hateful military uniform, there was time for music and art. Alexander became utterly absorbed in his native elements and generously shared his feelings, his perception of the world with the people around him. After the visit of "Prince Igor" he wrote: "This opera is not similar to all others! And then, 'Polovtsian Dances', they, certainly, would fascinate you as well", Alexander told Angelika in September enthusiastically, "for me they were simply a tremendous event! Like in drowsiness I went to Munich that night"[22].

Those days and later Alex admitted that it was of no importance for him who was the author of this or that work. It was only important whether he liked the music or not. It could be both classic and modern. The main and decisive criterion for him was his own understanding of the music, the first very bright impression. Alexander proves such an approach to music in more detail in his letter to Angelika, answering her question about his relation to an opera of the Bavarian composer Carl Orff. A premiere of one of his popular works took place in 1937. According to Angelika in winter 1940/41 "there were months when he went to the concerts nearly every evening, being familiar to cloakroom attendants and surrounded with a crowd of his companions during the intervals"[23]

Alexander's passion for drawing and then for sculpture in 1941, according to Erich Schmorell, made a lot of trouble to his parents who were afraid that "distor-

[20] Moll C., Alexander Schmorell im Spiegel unveröffentlichter Briefe, p. 147.

[21] Brief von A. Schmorell an A. Probst. Pfeffermühle, 27.05.1937.

[22] Brief von A, Schmorell an A. Probst. München, 16.09.1940.

[23] Probst A., Bericht lieber A. Schmorell, 24.09.1946.

tion" towards art would negatively affect his study at the university. At the same time E. Schmorell had some doubt that Alexander followed his father's footsteps only at his parents' insistence. It is most likely that the choice of profession was connected with the motives of purely practical character: according to a pre-war opinion, physicians in case of mobilization should not have been involved in the direct participation in operations[24].

After moving to Munich Alexander did not lose touch with the Russian Orthodox Church – despite the fact that neither his father nor his stepmother was orthodox. Among adults only his nanny Feodosiya Lapshina visited the Russian church (nowadays the Cathedral of the New Martyrs and Confessors of Russia in Munich)[25]. But all orthodox holidays were always celebrated in the family.

Becoming older and more reserved Alex was turning to church even more often. Probably the orthodox service was an important link between him and Russian culture and a Russian person. Just in church he met his compatriots and the thoughts of their destiny occupied him. There is some evidence of Alexander's visits to the church. A number of letters to Angelika before and during Easter of 1941 are devoted to it: "Everyone should be happy during this holiday but I can't…It is the greatest church holiday today. Actually, it begins at midnight, but now it is forbidden. Therefore we celebrated before dinner".

These April days Alexander came to the Russian church again. According to his own words, his heart clenched when he was standing in a corner and watched the believers. In his letter to Angelika Alexander accuses the Germans, living at home while Russians are forced to flee from Russia:

> Where is God's justice? Where is it? On Easter Sunday simple people are on the way to church and Philistines have already been standing in queues in front of the cinemas before dinner. A smelly crowd! Why do these creatures have work, bread, a shelter and the homeland? And why don't those who I have seen today in the church have all this? There were also a lot of simple people there but good and perfect ones![26]

He spoke about the bondage of emigrants while he himself suffered from spiritual bondage:

> They are all those people who lost their homeland to escape from bondage. They suffered a lot only not to serve a damned idea. And

[24] Brief von Dr. E. Schmorell an I. Chramow, München, 05.07.2000, p. 2.

[25] Вестник Германской епархии Русской православной церкви заграницей, Мюнхен 1999, №4. С.14.

[26] Brief von Dr. E. Schmorell an I. Chramow, München, 5.07.2000, p. 4.

> those simple people who I have seen today are just the most valuable. No, they didn't run to rescue their money and jewelry. They ran to rescue their and their children's freedom. Is there any other example of so many people who found courage to leave everything what they considered to be theirs and run from inevitable enslavement?[27]

He felt pity for his compatriots:

> They have been praying for 22 years. Even now, when they are driven away for the second time, all of them still believe, all of them go to church again and pray and hope. Why does the Lord give them, loving him more than other people, so many burdens then, why is the destiny so cruel to them? Three-, four-year-old kids kneel and pray and kiss the faces of the saints. Isn't the only prayer of such a child enough to forgive sins of these people? They were standing in front of me and prayed and believed. Isn't faith the highest blessing? Find people, show at least one person who would believe more than those who kept their belief after 22 years of fruitless prayers! They don't believe in justice. But they believe in their prayer, that the Lord will hear it, and they will never stop believing. And yet the destiny wasn't so ruthless to anybody as to the greatest believers of all the people. Let them have more mistakes than others. But after all they have both love and belief unusual for anybody. Isn't it the most valuable? Can they be given the absolution for this?

In this letter it is clearly seen how A. Schmorell romanticized an image of Russia. After all, those "simple people", he was writing about, are that "top of a pyramid" brought to Europe by the waves of emigration about which Shlyogel told[28]. But these people were close to Schmorell because they felt nostalgic and felt internal bondage in Nazi Germany the way he felt it. Further, we will address to the question of Alexander Schmorell's relation to Orthodoxy, once again.

Alexander Schmorell and Theme of Russia during his Imprisonment

During Alexander Schmorell's imprisonment before the trial of the *Gestapo* (in the Palace of Wittelsbach), investigation detention center Neudeck and during his stay from the moment of adjudgement before execution in Stadelheim prison the sub-

[27] Moll C., Alexander Schmorell im Spiegel unveröffentlichter Briefe, p. 142.
[28] Moll, C., Alexander Schmorell im Spiegel unveröffentlichter Briefe, p. 142.

ject of Russia dominated in the written sources which have reached us. Protocols of interrogations of the *Gestapo*, statements during trial and correspondence with the family brightly testify those deep feelings, which Alexander had toward his homeland. A so-called "political statement" occupies a special place among the sources. The text was independently prepared and written with Schmorell's own hand and was attached to his case by the board of the *Gestapo* of Munich on March 8, 1943. The documents contain basic judgments about a state system of Russia and the Bolshevism, about war with Russia, about Russian intellectuals and religion.

Alexander Schmorell, who always emphasized his Russian origin and always repeated that he was Russian, already at the beginning of the first interrogation. In connection with the "double" date of birth, he made comments on peculiarities of Russian calendar[29] and repeated several times persistently to the investigator: "My mother was Russian, I was born there and I can't but sympathize with this country…I ask to take into account that my mother was Russian and I was apparently generously allocated with her love"[30].

Furthermore Alexander develops the topic of "Russianness". "First of all, I would like to emphasize again that I am more Russian than German in my thinking and attitude". Schmorell began the second interrogation with this statement on February 26, 1943[31].

Subsequently this fact was used as irresistible ideological argument by the "*Reichsführer*" and the chief of the German police of the Imperial Ministry of Internal Affairs Heinrich Himmler. In his reply to his petition for mercy directed by uncle Alexander Hoffmann, Himmler wrote:

> I will willingly give you an opportunity to study the inquest documents in order that you can be convinced that Alexander Schmorell's unworthy act, which without any doubt is caused to great extent by his Russian blood, deserves fair punishment.

From the group of friends who were interrogated in connection with the case of "Weiße Rose", according to the testimony of Armin Ziegler, only two gave an official statement of their political position[32].

Thus it is impossible to forget that Alexander had made such a serious political statement to the court before all attempts to avoid the capital punishment.

In the text, which Alexander could formulate sensibly being in the prison cell he developed his ideas of a state system of Russia, which he formulated in the first

---

[29] "Белая роза", p. 88.

[30] Ibid., p. 91

[31] Храмов И.В., Русская душа "Белой розы", Orenburg 2001, p. 220.

[32] Ziegler, A., Die unvollendete Geschichte der "Weißen Rose". Hemmnisse, Forschungslücken, Streitfragen, Legenden, Schönaich 2001, p. 77.

interrogation: "I openly recognize myself as the adherent of monarchism. This commitment belongs not to Germany but to Russia"[33].

Schmorell defended the thesis that there is no ideal form of government, that different countries accept different state systems. Hinrich Siefken draws a parallel between Schmorell's statement and Nicolai Berdyaev's judgments in the chapter "Democracy, Socialism and Theocracy" of his work "New Middle Ages": "The democracy is not necessarily the freedom of spirit, the freedom of decision-making; non-democratic societies can possess considerably large number of such freedoms"[34]. We do not know, whether Alexander read this work of Berdyaev. The only thing that is authentically proven is that Karl Mut borrowed Berdyaev's works from Hans Scholl.

It is typical that, while speculating about the forms of the government as a whole, Schmorell considered specifically only two countries – Russia and Germany – the first as the homeland, the second as the country of his citizenship. Alexander considered czarism as the only form of government suitable for Russia. "I prefer an authoritarian form not only for Russia, but also for Germany", he wrote, "but the people have to see in the governor not only a political leader but to a large extent a father, a representative and a defender. And in national socialist Germany it is, as it seems to me, just not the case"[35].

The idea of this kind of governor, the czar-father who is necessary for the Russian people, is expressed from time to time even today, more than half a century after the considered events.

Defending the monarchic way of Russia, Schmorell constantly expressed his negative attitude to Bolshevism. Such a position was widespread in emigrant circles and no wonders that Alexander consistently adhered to it: "I openly admit my love for Russia. At the same time I deny the Bolshevism". At the beginning of the second interrogation he focused the attention on his relation to Bolshevism even more: "I ask to pay attention that I don't identify in this regard Russia and the Bolshevism. On the contrary, I am the ardent opponent of the Bolshevism"[36]. Schmorell repeats it and sweeps aside the assumption of the "fanatical hatred to national socialism" when investigation considered the circumstances of his meeting with Arvid Harnack and Huber at Scholl's apartment[37].

In his "political declaration" he said: "there is nothing I would wish more than that Bolshevism disappeared", but there and then he made a reservation that he does not accept military methods of destruction of Bolshevism either. Considering Alexander's relation to Bolshevism, it is necessary to take into account the degree

[33] Храмов И.В., Русская душа "Белой розы", p. 200.

[34] Siefken, H., "Die Weiße Rose" and Russia, in: German Life and Letters, Oxford, January 1994, p. 410.

[35] Ibid., pp. 38f.

[36] Храмов, И.В., Русская душа "Белой розы", p. 220.

[37] Ibid., p.225.

of his awareness. According to his brother Erich Schmorell, during the war they learned about a *dekulakization*, show-trials, "cleanings" from emigrant literature much more. But here the true scale of Nazi crimes became known for him only after war.

Schmorell clearly separated the concepts of "Bolshevism" and "Russia" and expressed a great concern about the war between Germany and the Soviet Union, explaining how painful it is for him and why he "had a desire that Russia left this war with the minimum losses"[38].

The internal contradiction between Russia and Germany in Alexander's soul gave him moral tortures: "You can imagine how it was painful for me when the war with Russia, my homeland"[39] began. Schmorell informed the investigator about the ambiguity of the situation: "Because of the war with Russia I am in a very difficult situation. On the one hand, I would like to see the destruction of Bolshevism, on the other, I would like to prevent large territorial losses of Russia".

The need of the service in the *Wehrmacht* and especially his presence at the east front were perceived by Schmorell with pain: "I was in a conflict with my conscience when I was reflecting that, on the one hand, I wear a uniform of a German soldier, on the other, I sympathize with Russia". At the same time Alexander was glad that he did not have to participate in the battle[40].

During legal proceedings the president of national court Roland Freisler who was interrogating the accused personally asked what Schmorell did at the front. Alexander answered quietly that he "took care of wounded according to his medical duties". When the Russians attacked, did he shoot at them? Alexander's answer, in which he explained that he did not shoot at the Russians however he would not shoot at the Germans either, filled Freisler with indignation. According to the evidence of Falk Harnack who was present in the court as the accused, Freisler brought down a stream of sophisticated charges on Alexander, constantly interrupting him, not allowing him to speak a word for his justification. Despite the furious rate of interruptions by Freisler – the master of conducting political processes – Alexander managed to inform those present about the fact that he did not swear his oath to Hitler and about his Russian origin[41]. This position found reflection in a judgment: "Schmorell gets himself out, referring in his justification to the fact that his mother was Russian, that he is allegedly half Russian and that he wanted to unite Germans and Russians somehow". Connected with the fact that Alexander refused to shoot at Russians and Germans served as a bright illustration of what "a bottomless abyss of delusion he came to" in the judgment. By the court definition as a German soldier who has had an opportunity to be trained on na-

---

[38] Siefken, H., "Die Weiße Rose" and Russia, p. 356.

[39] Brief von Dr. E. Schmorell an I. Chramow, München, 05.07.2000, p. 3.

[40] Scholl I., Die Weiße Rose, Frankfurt a.M. 1952, p. 192f.

[41] Brief von Dr. E- Schmorell an I. Chramow, München, 5.07.2000, p. 3.

tional money, Schmorell simply had "no right to such an internal direction – to be half Russian"[42].

His admiration for Russian people, which Schmorell repeatedly expressed both before and during his stay near Gzhatsk, he reveals fully during the interrogations of the *Gestapo*:

> Lately I studied Russian literature much and have to tell that I learned about Russian people many of such things that only strengthened my love to them pleasantly. This love for Russian people amplified even more thanks to my stay on the east front in the summer of 1942

The "Declaration" has unambiguously something in common with Dostojewsky's Pushkin-speech:

> Pushkin…I passed before us…a number of positively fine Russian types, having found them in Russian people. The main beauty of these types is in their truth, indisputable and tactile so that it is impossible to deny them, they stand as sculptured[43]

Alexander admired this beauty that he met in Russian literature.

Coming back to his anti-Bolshevist statements Alexander noted that in his opinion "traits of character of the Russian people didn't undergo great changes under the Bolshevism". Thus he characterized the statements of the German propaganda of Russian "half-mankind" as "not too convincing"[44]. "Russians remain my brothers" – in this way he formulated his relation to the Russian people in the text of "political declaration". Here as well as in earlier statements he states that the world had to become more Russian. We see the influence of his favorite author. In saying that "the destiny of a Russian person is undoubtedly pan-European and worldwide", Dostoevsky made a conclusion that to become Russian means to become "the brother of all people"[45].

Speaking about the intellectuals, Schmorell stated the belief that people have to delegate them the right to lead. In his opinion, under czarism "in Russia the disorder was only with the intellectuals, almost with all of them, they completely lost connection with the people and could not renew it in any way".

It is almost a quotation from Dostoevsky who spoke about "our intellectual society isolated from the people, from national force"[46]. According to Schmorell's belief, this situation had to be changed.

[42] Im Namen des Deutschen Volkes. Berlin, 28.04.1943, p. 8f.

[43] Достоевский, Ф.М. Пушкин //Собрание сочинений в 10 томах. М., 1958.Т. 10.С.453.

[44] Scholl I., Die Weiße Rose, p. 200.

[45] Храмов, И.В., Русская душа "Белой розы", p. 220.

[46] Im Namen des Deutschen Volkes, Berlin, 28.04.1943, p. 8f.

> This layer of the intellectuals had to be a whole with the people, had to think of the same things, feel the same, with the people, otherwise they won't understand each other and the intellectuals will pursue their own policy, without paying attention to the people, without reckoning with its interests in spite of the fact that the people will be the majority in any case[47]

Christiana Moll noted that there Alexander expressed political views of Dostoevsky who "in 1870s was an adviser at the tsar's court and considered that only positive cooperation of the czar with the intellectuals and Russian people can provide peaceful creative activity"[48].

Alexander, being the adherent of Russian Orthodox Church all his life, declared it firmly under the interrogation[49]. During his imprisonment, particularly after the conviction and waiting for the death penalty, he addressed to spirituality and religion even more. His speculation about God and eternity is practically the main content of the letters to his parents of May 1, June 18 and July 2 1943. Schmorell quoted theological literature, which was apparently available for him during the imprisonment. He spoke about the situation in which he was as a result of the activity of "Weiße Rose" as a testing by God, and emphasized that he was grateful to him for this sign[50].

Ricarda Huch noted in her work "Anti-Hitler Actions of Munich Students" that during his imprisonment Schmorell met a person who "helped him to find his way to God". Eyewitnesses claimed that walking in the prison-yard Alexander communicated with a Dutch priest who had been also sentenced to death. He was a very educated elderly person. Schmorell also had religious conversations with a Catholic prison pastor who visited him[51]. However, according to Hugo Schmorell, Alexander's address to God was more likely a consequence the processes taking place in the depth of his soul.

The love for Russia, which Alexander Schmorell lived all his life, is visible through all his testimony to the investigators of the *Gestapo*: "I openly admit my love for Russia", "during my stay at the east front I only became stronger in my love for Russia".

In the "political declaration" this love mixed with the feeling of compassion to the country concerning the war: "it would be criminal to have any other feelings

---

[47] Храмов, И.В., Русская душа "Белой розы", p. 145.

[48] Moll, C., Alexander Schmorell im Spiegel unveröffentlichter Briefe, p. 155.

[49] Briefe von A. Schmorell an die Eltern, München, 01.05., 18.06., 02.07.1943.

[50] Briefe von A. Schmorell an die Eltern, München, 1.05., 18.06., 02.07.1943.

[51] Huch, R. Die Aktion der Münchner Studenten gegen Hitler II Neue Schweizer Rundschau. Zürich, 1947. S. 10

about my own homeland. It would only prove that you are a person without kith or kin, any international swimmer who just goes where it is better"[52].

Being asked what was his motherland, Schmorell states in the end of the second interrogation: "I confess high treason but I deny, however, betraying my motherland". Alexander's letter to his friend Nelly in Gzhatsk, written on a piece of paper on June 18 1943 was the last declaration of love to the country of his childhood. Archimandrite Alexander took this letter out secretly after Schmorell's confession before the execution[53]. He gave this message to Alexander's parents. In fact, it was a farewell note.

> Dear Nelly!
> Earlier than we all thought, I am fated to leave my earthly life. Vanya (Hans) and I, along with friends of ours worked against the German government, we were caught and sentenced to death. I'm writing you from prison. Often, often, I think back to Gzhatsk. And why didn't I stay in Russia then?! But everything here is the will of God. In our next, eternal life, we'll meet each other once again!
> Forgive me, dear Nelly! And pray for me!
> Yours, Sasha
> Give all my best to Russia![54]

Alexander Schmorell wanted to be buried on Russian land. Decades later, after the execution which took place on July 13 1943, his will was taken into account. In 1999, during Erich Schmorell's stay in Orenburg by the invitation of Mayor Gennady Donkovtsev, the Orenburg earth was consecrated according to the orthodox ceremony and then was laid ceremonially by an orthodox priest on Alexander's grave on the Munich cemetery "*am Perlacher Forst*".

The facts given above, in our opinion, prove indisputably that the Russian origin and special relation to the country of his childhood, which was formed during all Alexander's intellectual life and a three-month experience gained during his stay in this country, were the fundamental factors which affected the destiny of his person. Russian literature and Orthodoxy formed Schmorell's spiritual basis, it gave him the ability to critical judgment and hence an impulse to serious actions,

---

[52] IfZ.Fa215.Bd.3.B1.112.

[53] В поисках "Белой розы", Док. фильм. Реж. Савва Кулиш, ТО "Нэики", 2000.

[54] "Милая Нелли! Раньше, чѣмѣ мы всѣ думали, мнѣ было суждено бросить земную жизнь. Мы съ Ванiй и другими работали противъ нѣмецкаго правительства, насъ поймали и приговорили къ смерти. Пишу тебѣ изъ тюрмы. Часто, часто я вспоминаю Гжатскъ! И почему я тогда не остался въ Россiи?! Но все это воля Божiя. Въ загробной вечной жизни мы опять встретимся! Прощай, милая Нелли! И помолись за меня! Твой Саша Все за Россiю!!!"

which in particular led him to active participation in the fight against Nazi ideology[55].

[55] Панихида по мученике Александре Шмореле, Вестник Германской епархии Русской православной церкви за рубежом, № 4. 1999, С.15.

Russlanddeutsche: Spurensuche eines deutschen Studierenden in Tomsk

Martin Dorn

1 Einleitung

Die Russlanddeutschen[1] bilden heute in der Bundesrepublik Deutschland sowie in einigen Staaten der ehemaligen Sowjetunion (darunter Russland, Kasachstan und Kirgisistan) eine bedeutende Minderheit. Die Besonderheit dieser Minorität besteht darin, dass ihre Geschichte von russisch-sowjetischem sowie deutschem Einfluss geprägt ist. Für die Russlanddeutschen bedeutet dies einerseits eine außerordentliche Bereicherung, da sie in sprachlicher, kultureller und sozialer Hinsicht von beiden Gesellschaften profitieren konnten. Viele sprechen nicht nur Russisch und Deutsch, sondern sind mit den Gewohnheiten, Eigenheiten und Sitten beider Kulturräume vertraut. Andererseits ergeben sich daraus erhebliche Probleme – insbesondere bei Fragen ihrer kulturellen Zugehörigkeit, der Definition ihrer Identität und den damit verbundenen Schwierigkeiten bei der Integration. Eine bei dieser Arbeit befragte Person bringt die Problematik folgendermaßen auf den Punkt: „In

[1] Im wissenschaftlichen Diskurs wird die Bezeichnung „Russlanddeutsche“ zuweilen als unzureichend empfunden, da diese Minderheit sich bezgl. ihrer Konfession, ihrer regionalen Herkunft sowie ihres Bildungsstandes als äußerst heterogen erweist. Bei der Bezeichnung „Russlanddeutsche“ handelt es sich um einen konstruierten Sammelbegriff (siehe Retterath, 2002, S. 48ff.). Daher sollte in der vorliegenden Ausarbeitung die Bezeichnung „Russlanddeutsche“ in diesem weit gefassten Wortsinn verstanden werden. Individualisierende Bezeichnungen wie Krimdeutsche, Kasachstandeutsche oder Kirgisistandeutsche sollen nur dann verwendet werden, wenn es für das Verständnis notwendig ist.

Deutschland werden wir als Russen wahrgenommen und in Russland als Deutsche" (I, 5).[2] In Anbetracht der Tatsache, dass sich viele zwar als Deutsche oder Russen bezeichnen, sich jedoch aufgrund ihrer russlanddeutschen Herkunft bis heute ausgegrenzt fühlen, bleiben wichtige Fragen offen.

Ins Augenmerk dieser Ausarbeitung gelangen jene Russlanddeutschen, die heute außerhalb der Grenzen der Bundesrepublik leben. Es handelt sich dabei um diejenigen, die sich in den 90er Jahren bewusst gegen eine Auswanderung nach Deutschland entschieden haben oder deren Lebenssituation eine solche Anstrengung nicht erlaubt hat. Zum einen wurde diese Gruppe bisweilen im wissenschaftlichen Diskurs weniger stark beleuchtet[3], als es bei ihren in der Bundesrepublik lebenden Verwandten der Fall ist. Zum anderen ergibt sich aufgrund von familiären Beziehungen ein bedeutender Einfluss auf in der Bundesrepublik lebende Russlanddeutsche.

Angesichts der Tatsache, dass viele der im Ausland lebenden Russlanddeutschen beinahe ihr gesamtes Leben außerhalb der Grenzen der Bundesrepublik verbracht haben, muss kritisch hinterfragt werden, ob oder inwiefern sie sich heute noch als Russlanddeutsche verstehen. Spielt die russlanddeutsche Vergangenheit für sie eine wesentliche Rolle? Empfinden sie sich als Russen? Oder definieren sie sich gar als Zugehörige zu beiden Kulturgruppen? Diese Arbeit versucht eine zufriedenstellende Antwort auf diese Fragen zu geben, indem besonders die persönliche Wahrnehmung der Russlanddeutschen Berücksichtigung findet. Anhand folgender Fragestellung sollen besonders die die Identitätsbildung der Russlanddeutschen betreffenden Ursachen herausgearbeitet werden: Ist heute grundsätzlich innerhalb der beschriebenen Gruppe ein Bewusstsein der Zugehörigkeit zur russlanddeutschen Minderheit vorhanden? Um die genannte Fragestellung präzise und differenziert beantworten zu können, wurde die Ausarbeitung in folgender Weise strukturiert:

Zunächst seien die Rahmenbedingungen skizziert. Einerseits sollen nähere Erläuterungen zur Zielsetzung der Arbeit und zur Forschungsmethode vorangestellt werden. Andererseits bedarf es einer näheren Erläuterung einiger Aspekte der russlanddeutschen Geschichte. Dies erscheint deshalb besonders relevant, weil die Prozesse der Bildung und Umgestaltung einer russlanddeutschen Identität sich nur in Anbetracht historischer Gegebenheiten offenbaren.

Außerdem sollen die Ansichten und Standpunkte der Russlanddeutschen näher beleuchtet werden. Zu diesem Zweck sind persönliche Interviews geführt worden, deren Ergebnisse an dieser Stelle erörtert, analysiert und kontextualisiert werden

[2] Die Befragungen, die in Zusammenhang mit dieser Ausarbeitung entstanden sind, werden im Folgenden mit einem I für Interview sowie mit der zugehörigen Nummer gekennzeichnet.

[3] Zu einer ausführlichen Beschreibung des Forschungsstandes siehe: Kiel, Svetlana: Wie deutsch sind Russlanddeutsche? Eine empirische Studie zur ethnisch-kulturellen Identität in russlanddeutschen Aussiedlerfamilien, Münster 2009, S.40ff. Im Folgenden zitiert als: Kiel (2009): Russlanddeutsche.

sollen. Die Themenfelder der Befragungen sind so gewählt worden, dass diejenigen Aspekte, die sich auf die Herausbildung und Entwicklung eines russlanddeutschen (Selbst-) Bewusstseins beziehen, besonders hervorgehoben werden. Dementsprechend wurden die Beziehungen der Russlanddeutschen in die Bundesrepublik, die deutschen Sprachkenntnisse sowie die Familiengeschichte der Russlanddeutschen näher thematisiert.

2 Zielsetzung und Methode

Mit dem starken Zuwachs der Einwanderungszahlen von Spätaussiedlern seit Ende der 80er Jahre gerät die Situation der Russlanddeutschen zunehmend ins Blickfeld der Forschung. Bereits seit Beginn der 90er Jahre entwickelte sich die Aussiedlerforschung zur zentralen Thematik der Migrations- und Integrationsforschung in Deutschland.[4] Obgleich in vielen unterschiedlichen Bereichen weiterhin Forschungsbedarf besteht, gelangen hauptsächlich Fragen der Integration ins Augenmerk der wissenschaftlichen Betrachtung. Doch sollte die Auseinandersetzung nicht erst mit einem Diskurs über mögliche Integrationsschwierigkeiten beginnen. Vielmehr erscheint es notwendig grundsätzliche Fragen der russlanddeutschen Identitätsbildung zu klären, um somit Ursachen für die erschwerten Integrationsbedingungen zu benennen. Ein entscheidender Aspekt ist diesbezüglich, welche Beziehungen zwischen Russlanddeutschen in der Bundesrepublik sowie ihren Verwandten in post-sowjetischen Staaten bestehen und wie sich diese auf die Umgestaltung der russlanddeutschen Identität auswirken. Da ähnliche Fragestellungen für Spätaussiedler in Deutschland in vorangegangenen Studien bereits erörtert worden sind[5], konzentriert sich diese Ausarbeitung auf die Situation der Russlanddeutschen außerhalb der Grenzen der Bundesrepublik. Der Erforschung von Fragen der ethnisch-kulturellen Identität kommt hierbei eine maßgebliche Rolle zu.

Dem Arbeitsprozess wurde die Überlegung vorangestellt, ob sich die Frage nach dem Zugehörigkeitsempfinden nur individuell beantworten ließe. Aus diesem Grund wurden die Russlanddeutschen dazu angehalten, ihre gesellschaftliche und kulturelle Situation selbst zu bewerten. Zum Mittel der Wahl sind daher persönliche Interviews geworden, in welchen die Gesprächspartner erläutern sollten, ob oder inwieweit sie sich der russlanddeutschen Kultur verbunden fühlen. Die Gespräche, die dieser Untersuchung zugrunde liegen, sind in Tomsk zwischen dem 5. September und dem 5. Oktober 2015 aufgezeichnet worden. Es handelt sich dabei um acht Interviews, die hauptsächlich über das Russlanddeutsche Haus in Tomsk vermittelt worden sind. Um eine Vergleichbarkeit der Befragungen sicherstellen zu

[4] Kiel (2009): Russlanddeutsche, S. 15ff.

[5] Vgl. Malchow, Barbara; Tabebi, Keyumars; Brand, Ulrike: Die fremden Aussiedler in der Bundesrepublik, Reinbek bei Hamburg, S.1993. Vgl. außerdem Münz, Rainer; Wolfgang Seifert; Ulrich, Ralf: Zuwanderung nach Deutschland. Strukturen, Wirkungen, Perspektiven, Frankfurt a. M., 1999.

können, orientierten sie sich an einem Leitfaden. Dieser umfasste Fragestellungen zu verschiedenen Themengebieten (Geschichte, Familienbeziehungen, Religion etc.). Die Befragungen erfolgten individuell und sollten vor allem die persönliche Perspektive berücksichtigen.

3 Der historische Rahmen

In den Interviews spiegelt sich die äußerst facettenreiche und bewegende Geschichte der Russlanddeutschen wider – haben sich doch die gesellschaftlichen und politischen Umwälzungen des 20. Jahrhunderts in besonders drastischer Weise auf die russlanddeutsche Minderheit ausgewirkt. Auch die Selbst- und Fremdwahrnehmung werden maßgeblich dadurch bestimmt. Die die Identität der Russlanddeutschen betreffenden Fragestellungen können daher nur hinreichend beantwortet werden, wenn auch die historischen Besonderheiten in die Analyse einbezogen werden. Aus diesem Grunde wurden für die Befragungen Personen unterschiedlicher Altersgruppen herangezogen. So lassen sich Spezifika der russlanddeutschen Identitätsbildung nach Generationen differenziert darstellen.

Die heutige „Großelterngeneration" musste selbst die stalinistischen Repressionen erfahren, die bis zum Tod des Diktators 1953 die gesamte Sowjetunion erfassten. Infolge des nationalsozialistischen Überfalls auf die Sowjetunion waren die Russlanddeutschen aus dem europäischen Teil Russlands – Siedlungsschwerpunkte waren die Wolgaregion, Steppengebiete nördlich des Schwarzen Meeres, etc. – kollektiv nach Sibirien und Kasachstan deportiert worden[6], wo sie unter widrigen Bedingungen Zwangsarbeit verrichten mussten. Traumatische Erfahrungen ergeben sich auch aus der Stigmatisierung als „Faschisten" oder „Nazis", die infolge des Zweiten Weltkriegs eine starke Ausprägung angenommen hatte.

Erst mit dem Dekret vom 13. Dezember 1955 „Über die Aufhebung von Beschränkungen in der Rechtsstellung der Deutschen und ihrer Familienangehörigen" verbesserte sich die rechtliche und gesellschaftliche Situation der russlanddeutschen Bevölkerung spürbar.[7] Die heutige „Elterngeneration" ist von realsozialistischen und autokratischen Verhältnissen geprägt, hat jedoch nicht in demselben Maße wie ihre Eltern staatliche Diskriminierung, Deportationen und Zwangsarbeit erfahren müssen. Wenngleich einige ihre russlanddeutsche Identität verbargen, so wurden sie doch weitestgehend akzeptiert. Sie pflegten enge Beziehungen zur an-

[6] Für eine ausführliche Darstellung der unterschiedlichen Phasen des Deportationsprozesses und der verschiedenen Phasen der Vertreibungswege der Russlanddeutschen siehe: Pinkus, Benjamin; Fleischhauer, Ingeborg: Die Deutschen in der Sowjetunion: Geschichte einer nationalen Minderheit im 20. Jahrhundert, Baden-Baden 1987, S. 304 – 315.

[7] Vgl. Eisfeld, Alfred: Zweiter Weltkrieg und dessen Folgen für die Deutschen in der Sowjetunion, in: Eisfeld, Alfred (Hg.): Die Russland-Deutschen. Mit Beiträgen von Detlev Brandes und Wilhelm Kahle, München 1992, S. 56f.

gestammten russischen Bevölkerung, schlossen interkulturelle Ehen und integrierten sich allmählich in die sowjetische Gesellschaft.[8]

Der Umschwung der politischen Großwetterlage seit der zweiten Hälfte der 1980er Jahre hat sich maßgeblich auf die russlanddeutsche Minderheit ausgewirkt. Infolge der Verkündung von Glasnost (Transparenz) und Perestroika (Umgestaltung) durch Michael Gorbatschow war es seit Ende der 80er des letzten Jahrhunderts für die russlanddeutsche Minderheit erstmals möglich, sowjetisches Territorium zu verlassen. Da die Bundesrepublik den Russlanddeutschen die Aufnahme gewährte und sie als Spätaussiedler anerkannte, nahmen viele dies zum Anlass, nach Deutschland zu immigrieren. Sobald sie ihre deutsche Abstammung nachweisen konnten, erlangten Aussiedler die Rechtsposition als Statusdeutsche, womit der Anspruch auf Einbürgerung einherging.[9] Der Zerfall der Sowjetunion und der Zusammenbruch der Planwirtschaft hatten schließlich dazu geführt, dass Russlanddeutsche in immer größerer Anzahl die Aufnahme in die Bundesrepublik beantragten. Der wirtschaftliche Niedergang in der letzten Dekade des letzten Jahrhunderts, Kriminalität und damit zusammenhängende soziale Missstände haben viele in ihrer Entscheidung bestärkt, aus Russland zu emigrieren. Die jüngere Generation hat daher die Russlanddeutschen als „geteilte Gemeinschaft“ erlebt, die teilweise nach Deutschland immigriert ist und teilweise noch heute in den Ländern der ehemaligen Sowjetunion lebt.

Der kurze Abriss der russlanddeutschen Geschichte hat verdeutlicht, dass die spezifischen gesellschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen sich jeweils stark auf die Selbst- und Fremdwahrnehmung der Russlanddeutschen ausgewirkt hat. Die russlanddeutsche Identität hat sich von Generation zu Generation gewandelt. Dies soll berücksichtigt werden, wenn im Folgenden die Resultate der Befragungen eingehender beleuchtet werden.

4 Die ethnisch-kulturelle Identität der Russlanddeutschen

Zu klären wäre dann zunächst einmal, wie sehr sich die Befragten mit der russlanddeutschen Kultur verbunden fühlen und ob sie sich selbst als Zugehörige dieser Gruppe bezeichnen würden. In den Interviews wurde deshalb die Frage nach dem Zugehörigkeitsempfinden offen angesprochen und die Befragten sollten beantworten, ob sie sich eher als „russisch“ oder „deutsch“ bezeichnen würden. Als charakteristisch für die Befragungen können folgende Antworten angeführt werden:

---

[8] Naiditsch, Larissa: Die deutsche Sprache als identitätsstiftender Faktor der Russlanddeutschen. Ein historischer Überblick, in: Retterath, Hans-Werner (Hg.): Russlanddeutsche Kultur: eine Fiktion? Referate der Tagung 22./ 23. September 2003, Freiburg 2006, S. 176ff.

[9] Vgl. Kiel (2009): Russlanddeutsche, S.30ff.

1) *M: „Würden Sie sich als ‚deutsch' oder als ‚russisch' bezeichnen und was sind die Gründe dafür?"*
   I 6: „Ähm, ich denke nicht, dass ich mich selbst nur als ‚russisch' oder nur als ‚deutsch' bin. Schon mein ganzes Leben lebte ich in Russland. Ich habe einen russischen Mann und meine Töchter leben hier – die eine in Moskau die andere hier in Tomsk. […]. Aber früher habe ich ‚deutsch' gelernt, da fühl man sich auch als Deutsche."
2) *Auf dieselbe Frage:*
   I 1: „Ich habe ja mein ganzes Leben in Russland und Kasachstan verbracht. Ich sehe mich ‚russisch'."
3) *M: „Habt ihr euch in der Familie eher als ‚deutsch' oder ‚russisch' gesehen?" (Über die Situation in der Sowjetunion)*
   I 3: „Natürlich haben wir uns als Deutsche gesehen. Man hatte Angst das nach außen zu zeigen. Im Inneren aber war man stolz Deutscher zu sein."
   M: „Würden Sie sich heute eher als ‚deutsch' oder ‚russisch' bezeichnen?"
   I 3: „Ich denke eher als ‚deutsch' – Obwohl. Es ist schwer zu sagen."

In den Interviews ist deutlich geworden, dass es den Russlanddeutschen keineswegs leichtgefallen ist, auf die scheinbar einfache Frage eine passende Antwort zu geben. Für die Russlanddeutschen bedeutet die Frage nach der kulturellen und ethnischen Zugehörigkeit, eine Vielzahl unterschiedlicher Faktoren in Betracht zu ziehen und diese sorgsam gegeneinander abzuwägen. Die individuellen und familiären Erfahrungen, persönliche Beziehungen, der gesellschaftliche Rahmen, aber auch Sprachkenntnisse mögen dabei eine entscheidende Rolle gespielt haben. Eine gewisse Ambivalenz tritt daher bei der Beantwortung der Frage deutlich zutage. Eine Mehrheit hat darauf verwiesen, dass sie sich stärker mit Russland identifiziert. Zugleich wurden aber auch die deutsche Abstammung sowie die eigene Familiengeschichte hervorgehoben, die sich als wichtiges Element der russlanddeutschen Identität erwiesen.

Dies erscheint umso erstaunlicher, wenn man in Betracht zieht, dass sich die Russlanddeutschen zumeist äußert gut in die russische Gesellschaft integriert haben. Die in den Interviews befragten Personen haben überwiegend Russisch als Muttersprache gelernt (nur unter den Älteren gibt es Ausnahmen), sind über verwandtschaftliche Beziehungen an die lokale Bevölkerung gebunden und ihr ethnisch-kultureller Hintergrund ist ihnen kaum anzusehen. Trotz oder gerade wegen der tiefen Verwurzelung in der russischen Gesellschaft, ist es äußert bemerkenswert, dass sich die Befragten heute noch stark mit der russlanddeutschen Kultur identifizieren.

Aus diesem Grund haben die weiteren Befragungen darauf abgezielt, diesen Umstand zu erklären und Ursachen zu benennen, weshalb die Gesprächsteilnehmer sich der russlanddeutschen Minderheit zugehörig fühlen. Zwar lässt sich die ethnische oder nationale Verbundenheit nur individuell ermessen, doch sind bestimmte Argumentationsmuster bei den Gesprächen immer wieder zum Vorschein getreten. Insbesondere auf folgende drei Aspekte wurde verwiesen, um die Ver-

bundenheit mit der russlanddeutschen Gemeinschaft zu betonen: die engen familiären Beziehungen in die Bundesrepublik, die Sprachkenntnisse des Deutschen sowie die spezielle Geschichte der russlanddeutschen Minderheit. Sie sollen in der oben genannten Reihenfolge wiedergegeben und näher erläutert werden.

4.1 Familiäre Beziehungen

1) *M: „Haben Sie Verwandte oder Bekannte in Deutschland?"*
I 3: „Ich habe vier Brüder, die alle in Deutschland leben. Ich bin der einzige, der in Russland geblieben ist. Auch meine Eltern sind in den 90er Jahren nach Deutschland gegangen."
2) *M: „Weshalb sind Sie nicht in Russland geblieben?"*
I 6: „Ich wollte damals nicht nach Deutschland gehen, weil ich gerade das Studium begonnen habe und außerdem schwanger war. Aber meine Eltern leben in Deutschland."

Die Auswertung der Interviewaufzeichnungen hat ergeben, dass die befragten Russlanddeutschen enge persönliche Beziehungen in die Bundesrepublik pflegen. Bezeichnend ist, dass die Gesprächspartner allesamt Verwandte oder Bekannte in Deutschland haben. Nicht selten wurde hervorgehoben, dass enge Familienmitglieder, darunter die eigenen Geschwister, Eltern oder Großeltern im Zusammenhang mit der Migrationsbewegung in den späten 80er und frühen 90er Jahren nach Deutschland emigrierten. Wann immer enge familiäre Verflechtungen in die Bundesrepublik bestehen, so ist der Wille, mit den eigenen Verwandten in Kontakt zu treten, stets ausgeprägt. Familienfeste oder Einladungen von Verwandten bieten Gelegenheit, in die Bundesrepublik zu reisen. Zugleich besteht bei den mitteleuropäischen Verwandten oftmals ein großes Interesse, die eigenen Familienmitglieder in der zentralasiatischen Heimat zu besuchen. Die wechselseitigen persönlichen Beziehungen sind meist ausgeprägt und bis heute erhalten geblieben. Selbst wenn dies nicht auf die Gesamtheit der Gesprächspartner zutrifft, so haben die Befragten allesamt davon berichten können, dass zumindest Bekannte oder entfernte Verwandte in der Bundesrepublik leben. Mit Ausnahme einer einzigen Person haben die Gesprächspartner dargelegt, wenigstens einmal in Deutschland gewesen zu sein. Die große Mehrheit hat bereits mehrere Aufenthalte in Deutschland verbracht.

Die engen familiären und freundschaftlichen Beziehungen sind daher als eine Ursache zu benennen, weshalb das Bewusstsein einer russlanddeutschen Identität bis heute existiert. Selbst wenn eine Mehrheit der Befragten beinahe das ganze Leben in Russland oder im benachbarten Kasachstan verbracht hat, fühlen sich die meisten auch mit Deutschland verbunden. Der wechselseitige persönliche Austausch mit Familienmitgliedern und Bekannten in der Bundesrepublik bestärkt die Russlanddeutschen darin, sich als Angehörige einer transnationalen Gemeinschaft zu verstehen und sich gleichsam mit der russlanddeutschen Kultur und Geschichte zu identifizieren. Die bis heute bestehenden Beziehungen zwischen in Sibirien

lebenden Russlanddeutschen und ihren mitteleuropäischen Familienangehörigen erweisen sich unter Befragten als entscheidendes Element für die Festigung ihrer russlanddeutschen Identität.

4.2 Die Sprache

Ein wesentlicher Faktor, der in der kulturellen und nationalen Identitätsbildung eine entscheidende Rolle spielt, ist die Sprache. Dies ergibt sich bereits aus dem einfachen Umstand, dass sie nicht einfach „an-" oder „abgelegt" werden kann. Oft kann in einem Gespräch schon nach wenigen Worten auf die kulturelle oder ethnische Zugehörigkeit einer Person geschlossen werden, selbst wenn sie sich nicht in der eigenen Muttersprache äußert. Sprache ist daher nicht bloß Mittel der Kommunikation, sondern auch Identifikationsmerkmal. Sie erweist sich für die Selbst- und Fremdwahrnehmung als entscheidendes Element.

Auch für die Russlanddeutschen gilt, dass Kenntnisse in der deutschen Sprache zur Festigung der russlanddeutschen Identität einen entscheidenden Beitrag leisten.[10] Für die Untersuchung wurden die Gesprächspartner deshalb hinsichtlich ihrer Sprachkenntnisse genauer befragt. Auffällig ist dabei gewesen, dass sich die Sprachfähigkeiten generationendifferenziert stark unterscheiden. Im Folgenden sollen deshalb verschiedene Altersgruppen noch einmal genauer betrachtet werden.

4.2.1 „Großelterngeneration"

1) *I 4: „Meine Großmutter hat von uns allen am besten Deutsch gesprochen."*
2) *I 7: „Mein Opa hat Plattdeutsch gesprochen."*

Die Resultate der Interviews stehen mit anderen Forschungsarbeiten im Einklang. Diese belegen, dass mit abnehmendem Alter ebenso die Sprachfähigkeit des Deutschen verlorengegangen ist. Demnach gaben 1939 noch 85% an, sie würden Deutsch als ihre Muttersprache verwenden, 1959 sank derselbe Anteil auf 75% und 1979 waren es nur noch 56%.[11] In der Großelterngeneration ist die deutsche Sprache noch am weitesten verbreitet. Diese Altersgruppe verfügt über die besten Sprachkenntnisse und hat Deutsch oft als Muttersprache gelernt.

Ein weiteres Merkmal dieser Generation besteht darin, dass Deutsch noch heute in verschiedenen Dialekten gesprochen wird. Denn in den ehemaligen russischen Siedlungsgebieten haben sich die verschiedenen Mundarten über knapp zwei

[10] Vgl.: Маленикова, О. А.: Этническая самоидентификация немцев Санкт Петербурга в конце 1990-х годов, в: Коволевского, Максим: Социлогическое общество, Санкт Петербург 2003, с. 175 – 203. [Maslenikowa, O.A.: Ethnische Selbstbestimmung der Deutschen in St. Petersburg Ende der 1990er Jahre, in: Kowalewsky, Maxim: St. Petersburg im Spiegel der Soziologie, St. Petersburg 2003, S.175 -182.]

[11] Kiel (2009): Russlanddeutsche, S. 24 ff.

Jahrhunderte erhalten. Allein im relativ kleinen Siedlungsgebiet an der Wolga wurde damals sehr variantenreich in unterschiedlichsten Dialekten kommuniziert. So waren neben mitteldeutschen auch nieder- und ostmitteldeutsche Dialekte verbreitet.[12] Selbst die Russifizierung und der steigende Assimilationsdruck während der stalinistischen Diktatur haben nicht dazu geführt, dass die Sprachkenntnisse dieser Generation verloren gegangen wären. Die Repressionen haben vielmehr das Verlangen bestärkt, die eigene Sprache als identitätsstiftendes Element zu bewahren. Aus diesem Grund sind noch heute in der „älteren Generation" verschiedene Dialekte des Deutschen erhalten geblieben.

4.2.2 Die „Elterngeneration"

M: „Habt ihr euch in der Sowjetunion als Deutsche zu erkennen gegeben?"
I 3: „Man sah uns nicht an, dass wir Deutsche waren. Wir sprachen ja Russisch. Nur wer uns kannte, wusste von unserer Herkunft. Auf der Straße haben wir Russisch gesprochen, zuhause Deutsch."

Der oben angeführte Interviewausschnitt verdeutlicht, dass unter den Russlanddeutschen in der nachfolgenden Generation Ängste, die eigene Identität kenntlich zu machen, weit verbreitet gewesen sind. Der Zweite Weltkrieg, in dem das nationalsozialistische Deutschland die Sowjetunion überfallen hatte, hinterließ eine klaffende Wunde, die nicht einfach verschlossen werden konnte. In Teilen der russischen Bevölkerung wurden daher auch die Russlanddeutschen als „Faschisten" und „Verräter" stigmatisiert. Sie hatten Ablehnung, Ressentiments und gesellschaftliche Diskriminierung zu erdulden. Viele Russlanddeutsche versuchten deshalb, ihre eigene Identität zu verbergen. Während innerhalb der Familie meist Deutsch gesprochen wurde, griff man im öffentlichen Raum bevorzugt auf die russische Sprache zurück.

Trotzdem muss konstatiert werden, dass sich die Situation der Russlanddeutschen innerhalb der nachfolgenden Generation spürbar verbesserte. Mit dem Dekret vom 13. Dezember 1955 „Über die Aufhebung von Beschränkungen in der Rechtsstellung der Deutschen und ihrer Familienangehörigen" verloren die Russlanddeutschen ihren Status als politisch und juristisch diskriminierte Minorität.[13] Erst auf dieser Grundlage konnten sich die Russlanddeutschen am gesellschaftlichen Leben beteiligen, ohne scharfe Repressionen seitens des Staates zu erfahren.

---

[12] Dinges, Georg: Über unsere Mundarten, in: Beiträge zur Heimatkunde des deutschen Wolgagebietes, Pokrosk 1923, S. 60 – 72. Mundarten im Wolgagebiet: A) mitteldeutsche Mundarten: Oberhessisch (aus den Gebieten Schotten und Bündingen), Südhessisch (aus den Gebieten Frankfurt am Main, Mainz, Darmstadt), Hessisch-Pfälzisch (aus dem Gebiet Worms - Odenwald), Westpfälzisch (aus dem Gebiet Zweibrücken); B) ostdeutsche Mundarten (aus Thüringen und Sachsen); C) niederdeutsche Mundarten der Mennoniten (aus den Niederungen der Weichsel bei Danzig).

[13] Eisfeld, Alfred: Zweiter Weltkrieg und dessen Folgen für die Deutschen in der Sowjetunion, in: Eisfeld, Alfred (Hg.): Die Russland-Deutschen. Mit Beiträgen von Detlev Brandes und Wilhelm Kahle, München 1992, S. 131.

Insbesondere der Umstand, dass sie sich unter den veränderten politischen Rahmenbedingungen jetzt besser in das gesellschaftliche Leben einbringen konnten, führte dazu, dass Russisch als Sprache stärker angenommen wurde. Es entstanden enge Beziehungen zur russischen Bevölkerung, sodass beispielsweise zahlreiche interkulturelle Ehen geschlossen wurden.[14]

Die beiden einander parallel verlaufenden Entwicklungen, die zunehmende Integration sowie das Verbergen der russlanddeutschen Identität, hatten dazu geführt, dass bereits innerhalb dieser Generation allmählich Russisch zur dominierenden Sprache wurde.

4.2.3 Die „jüngere Generation“

Wie bereits einleitend thematisiert, stellt für „die jüngere Generation“ die Migrationsbewegung von Russland in die Bundesrepublik die wohl bedeutendste Entwicklung dar. Dies führte einerseits dazu, dass besonders diejenigen, welche über gute Sprachkenntnisse verfügten, in die Bundesrepublik immigrierten. Da die sprachlichen Hürden für sie vergleichsweise klein waren, muss die Auswanderung nach Deutschland besonders attraktiv gewesen sein. Andererseits ist in den Interviews vermehrt darauf verwiesen worden, dass die Migration von Verwandten und Freunden nach Deutschland für jene, die in Russland geblieben sind, eine Motivation zum Erleneren der Sprache dargestellt hat.

4.3 Identitätsbildung als historischer Prozess

Abschließend sei auf eine Facette der russlanddeutschen Identität eingegangen, die sich aus der partikularen Geschichte dieser Minorität ergibt. Wie die Studien von Menuela Westphal[15] und Svetlana Kiel[16] haben auch die Interviews verstärkt gezeigt, dass die Identifizierung als Russlanddeutsche eng mit der Wahrnehmung als Opfer von staatlicher Gewalt und Repressionen verbunden ist. Die Erinnerung an Vertreibung und Repression, die die Russlanddeutschen besonders während und nach dem Zweiten Weltkrieg haben erleiden müssen, sind im kollektiven Gedächtnis dieser Gruppe bis heute präsent.

In den Gesprächen wurde beispielsweise berichtet, dass die Männer in Arbeits- oder Baubataillone eingeteilt wurden. Sie seien zum Holzfällen, zum Eisenbahnbau oder für die Arbeit in Kohlegruben herangezogen worden und mussten schwerste körperliche Arbeit leisten. All diejenigen, die nicht in Arbeitskolonnen eingeteilt

---

[14] Naiditsch, Larissa: Die deutsche Sprache als identitätsstiftender Faktor der Russlanddeutschen. Ein historischer Überblick, in: Retterath, Hans-Werner (Hg.): Russlanddeutsche Kultur: eine Fiktion? Referate der Tagung 22./ 23. September 2003, Freiburg 2006, S. 176ff.

[15] Vgl.: Halbwachs, Maurice: Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen, Frankfurt a. M. 1985, S. 120.

[16] Kiel (2009): Russlanddeutsche, S. 182f.

wurden, lebten in sogenannten Sondersiedlungen. Dort lebten nach Ende des Krieges bis zu 1.000.000[17] Russlanddeutsche. Um sicher zu stellen, dass die Russlanddeutschen ihren Wohnort nicht verließen, standen diese unter Aufsicht des Inlandgeheimdienstes.

Hervorgehoben wurden weiterhin die widrigen, zum Teil menschenunwürdigen Bedingungen, unter denen die Russlanddeutschen die Zwangsarbeit verrichten mussten. So heißt es bei einem Gesprächsteilnehmer: I 6: „Als Deutsche mussten wir natürlich die schwersten Arbeiten erledigen. Die Männer haben unter sehr schlechten Bedingungen in Bergwerken gearbeitet.“

Aufgrund der kollektiven Maßnahmen, die sich gegen die Angehörigen der russlanddeutschen Minderheit richteten, bildete sich das Bewusstsein einer Schicksalsgemeinschaft heraus. Da sich die Repressionen unabhängig von der Herkunft aus den Siedlerkolonien im Russischen Reich gegen die gesamte deutschsprachige Minderheit richtete, entstand aus dem gemeinschaftlichen Erleben von Vertreibung und Deportation eine kollektive russlanddeutsche Identität. Bezeichnend ist, dass nicht ausschließlich die Großelterngeneration, welche die Repressionen während des Stalinismus am eigenen Leib hat ertragen müssen, von den traumatischen Erfahrungen berichtet. Das Wissen um die Vertreibung und Unterdrückung der russlanddeutschen Minderheit wurde innerhalb der Familien weitergeben. Ebenso können daher die Kinder und Enkel der Betroffenen von deren Gewalterfahrungen berichten. Die Reproduktion der traumatischen Erlebnisse der Großelterngeneration tragen zur Identifikation als Angehörige der russlanddeutschen Gemeinschaft bei. Die gemeinsamen Familienerinnerungen sind daher noch heute ein entscheidender Baustein für die Herausbildung und Festigung einer russlanddeutschen Identität.

5 Fazit

Nach Auswertung der Interviewaufzeichnungen hat sich die einleitende Vermutung bestätigt: Grundsätzlich ist unter den Befragten ein Bewusstsein der Zugehörigkeit zur russlanddeutschen Minderheit als kulturelle und ethnische Gemeinschaft erhalten geblieben. Die Ursachen können durch die spezielle Geschichte und Lebenssituation der Russlanddeutschen erklärt werden. In den Interviews konnten vor allem drei Aspekte herausgestellt werden, die als wesentliche Ursachen benannt werden können und sich als charakteristisch für die Russlanddeutschen erweisen:

Zunächst einmal sind bei vielen Befragten intensive familiäre Beziehungen nach Deutschland vorhanden, wodurch sie immer wieder mit der eigenen Famili-

[17] Schneider, Jan: Die Geschichte der Russlanddeutschen, http://www.bpb.de/gesellschaft/migration/dossier-migration/56417/russlanddeutsche?p=2 (abgerufen am 15. Oktober 2016).

engeschichte konfrontiert werden und sich als Zugehörige dieser Gruppe bestätigt sehen.

Ein spezifisches Element der russlanddeutschen Identität bezieht sich auf die Selbstwahrnehmung als „Opfer“ staatlicher Repressionen. Zwar ist es insbesondere die ältere Generation, die unter staatlicher und gesellschaftlicher Diskriminierung hat leiden müssen, doch sind diese Erfahrungen an die jüngeren Generationen weitergegeben worden und im kollektiven Gedächtnis präsent. Für die Selbstwahrnehmung der Russlanddeutschen sind diese Umstände entscheidend, weil das Teilen dieser traumatischen Erfahrungen das Zugehörigkeitsempfinden zur russlanddeutschen Gemeinschaft weiter gestärkt hat.

Ein letzter Aspekt bezieht sich auf die deutsche Sprache, die ein wichtiges Merkmal der Identitätsbildung darstellt. Vor allem in der älteren Generation wurde Deutsch als Muttersprache erlernt. In der mittleren und jüngeren Generation sind die sprachlichen Fähigkeiten des Deutschen weniger verbreitet.

In Anbetracht der geringen Anzahl der Interviews und der Tatsache, dass die Gespräche allesamt in Tomsk aufgezeichnet worden sind, kann aus den Befragungen nicht auf die gesamte Minorität der Russlanddeutschen geschlossen werden. Ob Russlanddeutsche in anderen Regionen (etwa in Kasachstan, Kirgisistan oder anderen Teilen Sibiriens) im selben Maße ihre Verbundenheit zu Deutschland zum Ausdruck bringen und ebenso die spezielle Geschichte dieser Minorität hervorheben, müssen weitere Befragungen zeigen.

Literatur

Dinges, Georg: Über unsere Mundarten, in: Beiträge zur Heimatkunde des deutschen Wolgagebietes, Pokrosk 1923, S. 60 – 72.

Eisfeld, Alfred: Zweiter Weltkrieg und dessen Folgen für die Deutschen in der Sowjetunion, in: Eisfeld, Alfred (Hg.): Die Russland-Deutschen. Mit Beiträgen von Detlev Brandes und Wilhelm Kahle, München 1992.

Halbwachs, Maurice: Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen, Frankfurt a. M. 1985.

Kiel, Svetlana: Wie deutsch sind Russlanddeutsche? Eine empirische Studie zur ethnisch-kulturellen Identität in russlanddeutschen Aussiedlerfamilien, Münster 2009.

Naiditsch, Larissa: Die deutsche Sprache als identitätsstiftender Faktor der Russlanddeutschen. Ein historischer Überblick, in: Retterath, Hans-Werner (Hg.): Russlanddeutsche Kultur: eine Fiktion? Referate der Tagung 22./ 23. September 2003, Freiburg 2006.

Маленикова, О. А.: Этническая самоидентификация немцев Санкт Петербурга в конце 1990-х годов, в: Коволевского, Максим:

Социлогическое общество, Санкт Петербург 2003, с. 175 – 203.[Maslenikowa, O.A.: Ethnische Selbstbestimmung der Deutschen in St. Petersburg Ende der 1990er Jahre, in: Kowalewsky, Maxim: St. Petersburg im Spiegel der Soziologie, St. Petersburg 2003, S.175 -182.]

Malchow, Barbara; Tabebi, Keyumars; Brand, Ulrike: Die fremden Aussiedler in der Bundesrepublik, Reinbek bei Hamburg, S.1993.

Münz, Rainer; Wolfgang Seifert; Ulrich, Ralf: Zuwanderung nach Deutschland. Strukturen, Wirkungen, Perspektiven, Frankfurt a. M., 1999.

Pinkus, Benjamin; Fleischhauer, Ingeborg: Die Deutschen in der Sowjetunion. Geschichte einer nationalen Minderheit im 20. Jahrhundert, Baden-Baden 1987, S. 304 – 315.

Retterath, Hans-Werner: Endlich daheim? Postsowjetische Migration und kulturelle Integration Russlanddeutscher in Südbaden. Teil 1: Anlage des Forschungsprojekts und Rahmenbedingungen in den Herkunftsländern, Freiburg 2002.

Schneider, Jan: Die Geschichte der Russlanddeutschen, http://www.bpb.de/gesellschaft/migration/dossier/migration/56417/russlanddeutsche?p=2 (abgerufen am 15. Oktober 2016).

[Der dörptsche Student] gibt mit Bescheidenheit zu,
daß erst Gott kommt, dann der Kaiser von Russland
und erst dann der dörptsche Student!--Dr. Bertram[1]

Dorpat als Ort der Begegnung zwischen Deutschem und Russischem[2]

Riho Altnurme

Ich möchte vom 19. Jahrhundert beginnen, wo Dank der vom Russischen Kaiser im Jahr 1802 wiedereröffneten Universität aus der Universität Dorpat die östlichste deutschsprachige Universität wurde, und dies galt bis zum I Weltkrieg. Als deutschsprachig funktionierte die Universität bis zur Russifizierungswelle am Ende des 19. Jahrhunderts – danach blieb nur die theologische Fakultät deutschsprachig.[3] Die Russifizierung brachte so manche Konflikte mit sich, auf der Ebene der Universität handelte es sich um die Streitigkeiten zwischen den Russen und Deutschen – leider. Hintergrund der Streitigkeiten bestand in unterschiedlichen nationa-

---

[1] Dr Bertram [Georg Julius von Schulz], Baltische Skizzen oder Fünfzig Jahre zurück. Erstes, zweites, drittes Bändchen, dritte Auflage, Dorpat, W. Gläsers Verlag, 1873, S. 151.

[2] Die Forschung wurde vom Estnischen Ministerium für Bildung und Wissenschaft (mit dem Sonderforschungsprogramm Nr. SF0180026s11) gefördert. Ein Teil des Materials entstammt von meinem früheren Vortrag in Tübingen, auch in Vorbereitung für die Publikation als: Protestantismus und nationale Bewegung bei den Deutschbalten, in: Anton Schindling, Werner Buchholz, Mathias Niendorf (Hg.). Protestantismus in den baltischen Ländern. Konfessionen, Ethnien und Politik vom 16. Jahrhundert bis 1918, Münster, Aschendorff Verlag.

[3] Siehe Heinrich Seesemann, Die Theologische Fakultät der Universität Dorpat 1802-1918, in: Reinhard Wittram (Hg.). Baltische Kirchengeschichte. Beiträge zur Geschichte der Missionierung und der Reformation, der evangelisch-lutherischen Landeskirchen und des Volkskirchentums in den baltischen Landen, Göttingen, 1956, S. 206-219.

len Traditionen, ebenfalls in konfessionellen Unterschieden. In so manchen waren die Theologen mitwirkend.

Die Entfremdung von Russland hatte sich seit den 1830er Jahren im allgemeinen Bewusstsein der Deutschbalten verfestigt. Es ist wahr, dass die Politik der zaristischen Regierung die Positionen der Deutschbalten bis dahin eher gefördert hatte. Seit den 1840er Jahren hatten die Deutschen eben im Zuge der Konversionsbewegung begonnen, sich mehr und mehr als Opfer der russischen „Spaltungspolitik" (welche man auch Unifizierungspolitik nennen kann) zu fühlen. Reinhard Wittram glaubte, dass „der Gegensatz zum Deutschtum in der Tat eine Grundkraft des russischen Nationalismus war".[4] Es scheint, als wenn die zwei Nationalismen sich gegenseitig als feindlich aufbauten, einer existierte dank des anderen. Die am weitesten verbreitete Stimmung in Livland war die Russenfeindlichkeit, die indessen kaum aggressiv auftrat. Diese war schon seit Jahrzehnten virulent, als Carl Schirren im Jahr 1869 seine berühmte Antwort an Juri Samarin verfasste.[5] Samarin hatte in seinem im Jahr 1868 in Prag herausgegebenen Buch[6] die These vertreten, dass die Deutschbalten durch ihre Standesvorrechte eine russenfeindliche Position ausbauten, indem sie die Esten und Letten eindeutschten. „Germanisch-evangelisch" sei die Landeskultur, nicht lettisch oder estnisch, fand Schirren. Die Bauern können sich wohl emanzipieren, jedoch als Bauern und nicht als Esten oder Letten. Diese Behauptung hat die Deutschbalten in ihrer Abwehr gegen die Russifizierung isoliert. Für Wittram war Schirren „ein Wortführer des alten Europa der vornationalen Ordnung",[7] aber gleichzeitig auch schon ein Nationalist, der über die Zugehörigkeit Livlands zur deutschen Nation schrieb.

Während sonst in Europa die Herausbildung des Nationalismus oft mit Demokratisierung einherging, stabilisierte sich in den baltischen Provinzen dagegen die überkommene Herrschaftsstruktur. Die Ständeordnung wurde konserviert und im Jahr 1845 das Standesrecht kodifiziert. „Die Kurländische Ritterschaft wies 1848 den Verdacht, dass sie an den nationalen Bestrebungen teilnehmen könnte, mit Entrüstung zurück; in den Ostseeprovinzen waren es nur kleine Kreise, die am revolutionären Geschehen innerlich Anteil nahmen", meinte Reinhard Wittram.[8] Erst später, nach 1905, mit der Entstehung der deutschen Verbände, hat die natio-

[4] Reinhard Wittram, Die russisch-nationalen Tendenzen der achtziger Jahre, in: Ders. (Hg.), Das Nationale als europäisches Problem. Beiträge zur Geschichte des Nationalitätsprinzips vornehmlich im 19. Jahrhundert, Göttingen, 1954, S. 183-213, hier 206.

[5] Vgl Carl Schirren, Livländische Antwort auf Herrn Jurij Samarin, Leipzig, 1869. Reprint Hannover-Döhren, 1971.

[6] Vgl. Окраины России. Сер. 1, Русское Балтийское поморье. Вып. 2. Издание Ю. Самарина. Прага, Ю. Самарин, 1868.

[7] Reinhard Wittram, Carl Schirrens „Livländische Antwort" (1869), in: Ders. (Hg.), Das Nationale als europäisches Problem (wie Anm. 4), S. 161-182, hier 171.

[8] Reinhard Wittram, Zur Geschichte des Nationalbewusstseins, in: Nationalismus und Säkularisation. Beiträge zur Geschichte und Problematik des Nationalgeistes, hg. von Dems., Lüneburg 1949, S. 5-29, hier 20.

nale Bewegung begonnen, für Deutsche die ständischen Grenzen zu überschreiten, die „Kleindeutschen" wurden erst dann in die nationale Bewegung einbezogen. Also hatte man es hier bis dahin mit einem eigenartigen Nationalismus zu tun gehabt, bei dem mit Blick auf die angestrebte Bewahrung der ständischen Rechte eher vom Kampf eines Standes für seine Rechte gesprochen werden könnte. Bei der Überwindung der ständischen Grenzen könnte daher im Hintergrund der Aufstieg des deutschen Nationalismus im Reich eine Rolle gespielt haben. Inwiefern hat die Identität eines Deutschbalten sich überhaupt von der Identität eines Untertanen eines der Bundesstaaten des Deutschen Reiches unterschieden?

„Regionalisierung der Deutschen" ist ein Begriff, mit dem Ulrike Plath die Ausformung der deutschbaltischen Identität durch die Deutschbalten selbst beschreibt[9] – und das obwohl diese schon seit der Aufklärung den Wunsch gehabt hätten, sich mit Deutschland enger zu verbinden.

Doch können wir – wie die Forschungen von Anja Wilhelmi über das Leben der Frauen in der Oberschicht der Gesellschaft im Baltikum ergeben haben – über eine besondere konfessionelle Identität der Deutschbalten reden, die evangelisch-lutherisch geprägt war? Mit den Orthodoxen wollte man auch im Bereich der Barmherzigkeit nicht kooperieren. Man hielt die eigene Konfession für besonders wertvoll.[10] Das wichtigste kirchliche Ereignis war die Konfirmation, insbesondere für die Mädchen.[11] Zu Beginn des 20. Jahrhunderts gehen in den Autobiographien die Beschreibungen häuslicher Andachten zurück. Der Glaube als Orientierungshilfe verlor an Bedeutung. Die Kinder erhielten ihre religiöse Erziehung in der Schule und der Einfluss der Eltern wurde reduziert. Die Religion trat nur noch im Todesfall oder bei schweren Unfällen in den Vordergrund bzw. ganz allgemein in Krisensituationen, wie etwa dem Ersten Weltkrieg.[12]

Die Verbindung zwischen Luthertum und Nationalismus ist besonders bei den Deutschen ziemlich eng gewesen. „Dieses Deutschtum ist säkularisiertes Luthertum" – so sagte der Theologe Werner Elert.[13] Das Bild von Martin Luther als einem deutschen Nationalhelden hat dazu beigetragen, auch wenn wir der folgenden Behauptung zustimmen können: „Die Kirchenreformation, die zunächst auch

[9] Ulrike Plath, Esten und Deutsche in den baltischen Provinzen Russlands. Fremdheitskonstruktionen, Lebenswelten, Kolonialphantasien 1750-1850, Wiesbaden, 2011, S. 191. Siehe auch Waltraut Rosenberg, Deutschbaltische und reichsdeutsche Wesensart als Ergebnis historischer Entwicklung, in: Baltische Hefte 10 (1963/64), S. 194-200.

[10] Vgl. Anja Wilhelmi, Lebenswelten von Frauen der deutschen Oberschicht im Baltikum (1800-1939). Eine Untersuchung anhand von Autobiografien, Wiesbaden, 2008, S. 170-175.

[11] Vgl. Heide W. Whelan, Adapting to modernity: family, caste and capitalism among the Baltic German nobility, Köln, 1999, S. 203.

[12] Vgl. Wilhelmi (wie Anm. 10), S. 169-180.

[13] Zitiert von Reinhard Wittram, Kirche und Nationalismus in der Geschichte des Deutschen Protestantismus im 19. Jahrhundert, in: Ders. (Hg.), Das Nationale als europäisches Problem (wie Anm. 4), S. 109-148, hier 114.

eine nationale Bewegung war, führte zu einer dauerhaften Spaltung der deutschen Reichsnation und zu einer Blockade der Nationsbildung in der Bevölkerung". [14]

Die evangelischen Geistlichen im Baltikum waren diesbezüglich gespalten. Man sah die Spannungen zwischen der nationalen Politik und dem christlichen Glauben. Zugleich hat man den Sieg im Krieg 1870/71 als ein Werk der göttlichen Vorsehung und als gerechten Sieg betrachtet. Die liberalen Theologen gingen von gleichen Ansätzen aus wie zuvor die Rationalisten. Zum Teil gab es Widerstand von strengen Konfessionalisten, deren Haltung mit der antipreußischen Stimmung in den von Preußen annektierten Gebieten vergleichbar war. Die Einigkeit hat jedoch gesiegt. Im Baltikum haben sich in dieser Zeit keine bestimmten kirchlichen Parteien gebildet, die Geistlichkeit vertrat konfessionelle Positionen und die Vertreter des „Kulturprotestantismus" waren eine sehr kleine Minderheit, deren Standpunkte von der Mehrheit zurückgewiesen wurden.[15] Kurz gefasst ging es in den baltischen Provinzen meistens um konservative Theologie.

Der Bezug des Protestantismus zur nationalen Frage wird besonders in Verbindung mit der Konversionsbewegung deutlich. Die Konversionsbewegung, deren Ansatz mit der schwierigen sozialen und wirtschaftlichen Lage der Bauern zu erklären ist, hatte Sorgen in der lutherischen Kirche hervorgerufen. Die Herausgabe von Druckschriften, welche die Unterschiede zwischen dem Protestantismus und der Orthodoxie betonten, wurde verboten. Carl Schirren, Sohn eines Pastors, der seinem Selbstverständnis nach wohl eher ein Agnostiker war, beschrieb in seiner bekannten Kampfschrift die Konversionsbewegung als ersten Schritt der Russifizierung. Schirren betonte jedoch die „abendländisch-protestantische Kultur" der baltischen Provinzen, die der Staat wegen der Glaubensfreiheit, aber auch wegen des Nationalitätenrechts verteidigen sollte. Es wurde ausgeblendet, dass es sich um das gleiche Christentum handelte, wenn auch in unterschiedlichen Formen. Der Konfessionalismus war wohl für die Kirche ein Mittel im Kampf gegen die Konversionsbewegung, „gab ihr aber auch einen Zug der Intoleranz und Unduldsamkeit".[16]

Als ein hervorragendes Beispiel für einen Zusammenstoß auf nationaler Ebene, an dem ein Theologe und mehrere Geistliche beteiligt waren, wurde die sog. Ulmann-Affäre an der Universität Tartu/Dorpat im November 1842 bewertet. Diese stellte nach Auffassung deutschbaltischer Historiker den ersten Versuch dar, die Universität Tartu zu russifizieren.

Was war geschehen? Der Professor der praktischen Theologie war aufgrund der von ihm geäußerten nationalen Ansichten gemaßregelt worden. Einige Stimmen nahmen dies zum Anlass, die Schließung der Fakultät zu fordern. Damit trat

[14] Otto Dann, Nation und Nationalismus in Deutschland: 1770-1990, München, 1993, S. 34.

[15] Horst Garve, Konfession und Nationalität: ein Beitrag zum Verhältnis von Kirche und Gesellschaft in Livland im 19. Jahrhundert (Wissenschaftliche Beiträge zur Geschichte und Landeskunde Ostmitteleuropas 110), Marburg/Lahn, 1978, S. 112.

[16] Ibid., S. 157.

hier eine deutliche Verbindung zwischen dem Luthertum und dem deutschen Nationalismus in Erscheinung, wie sie damals für die Deutschbalten charakteristisch war. Der Vorfall selbst ist schnell in Worte gefasst: Im Jahr 1835 wurde der aus Riga gebürtige Carl Christian Ulmann als Professor der praktischen Theologie an die Universität Dorpat berufen. Für den Zeitraum 1839–1841 wurde er zum Rektor gewählt. Im Jahr 1842 schenkten ihm die Studenten einen Silberbecher und brachten ihm aus Anlass der Übergabe einen Fackelzug dar, an dem 200 Studenten teilnahmen. Dabei sangen sie Ernst Moritz Arndts „Was ist des Deutschen Vaterland?"

Warum haben die Studenten ihren ehemaligen Rektor, nachdem er das Rektorat an seinen Nachfolger übergeben hatte, so geehrt? Anscheinend geschah dies deswegen, weil Ulmann im Jahr 1839 einen profunden Bericht über die ersten Anzeichen von Russifizierung im Bildungs- und Glaubensleben des baltischen Gouvernements verfasst hatte. Darin bezeichnete er die Sprache und die Religion als die Träger der deutschbaltischen Identität. Dieser Bericht gelangte offenbar nicht auf den Tisch des Zaren, sondern in die Hände des russischen Volksbildungsministers. Sergei Uvarov ging von den Prinzipien der Orthodoxie, der Selbstherrschaft des Zaren und der Volksverbundenheit aus.

Ulmann wurde von Minister Uvarov zur Rechenschaft gezogen und seines Amtes enthoben. Außerdem sollte er aus Tartu/Dorpat ausgewiesen werden, weil er das Geschenk, den Silberbecher, angenommen hatte, was einem Staatsbeamten nicht gezieme.[17] Mehrere weitere Personen wurden mit Strafen belegt. Darüber hinaus wurde geplant, die theologische Fakultät zu schließen und stattdessen ein vom Ministerium kontrollierbares Seminar für den lutherischen Glauben in Tallinn/Reval oder in Sankt Petersburg zu gründen. Nach der Meinung des deutschbaltischen Wissenschaftlers Karl Ernst von Baer, der in diesem Fall den lutherischen Glauben vehement verteidigt hat und durch seinen Bericht den Kaiser beeinflussen konnte, handelte es sich um den ersten Schritt eines längerfristigen Plans, mit dem man die Kontrolle über die lutherische Kirche in Russland etablieren wollte. Je nach Lage und Gelegenheit sollten die Universität Tartu/Dorpat geschlossen und die deutschbaltischen Studenten an andere Universitäten Russlands geschickt werden.

Dieser Zwischenfall macht deutlich, wie russenfeindlich die deutschbaltischen Studenten gesinnt waren, die dadurch für gefährlich gehalten wurden. Offiziell wurde der angeführte Plan mit der Notwendigkeit der Bekämpfung des Pietismus begründet. Der estnische Wissenschaftshistoriker Erki Tammiksaar fasste die Geschehnisse zusammen: „Der Widerstand von Balten gegen Uvarovs Plan war allgemein, alle waren bereit für ihre Konfession zu kämpfen".[18] Der Fall hatte ge-

---

[17] Vgl. Erki Tammiksaar, Ulmanni afäär Tartu ülikoolis 1842. a novembris, in: Akadeemia 12 (1999), S. 2576-2596, hier 2577-2581.

[18] Ibid., S. 2590.

zeigt, wie eng die deutschbaltische Identität mit dem Luthertum verbunden war, und zwar sowohl aus Sicht der Staatsmacht als auch der Deutschbalten selbst. Er ist insgesamt charakteristisch für die Epoche, die für die Zeit der inneren Konsolidierung des Deutschbaltentums gehalten wird.[19]

Die Russifizierungswelle am Ende des Jahrhunderts löste erneut zahlreiche Konversionen aus. Eine Tendenz zur Nationalisierung der Imperien begann spätestens mit der Rhetorik Napoleons III. in Frankreich[20] – und das brachte wahrscheinlich einen Impuls auch für Russland. 1881 übernahm Alexander III. den Kaiserthron, 1883/84 wurden wieder Tausende zur Orthodoxie bekehrt, sowohl in Estland als auch in Livland. Die Geistlichen wurden von der neuen Bekehrungswelle überrascht, sie waren noch mit Problemen der Rekonversion beschäftigt. 1885 wurde Sergei Schachowskoi zum Gouverneur ernannt, der bei der Russifizierung die Hilfe der Kirche in Anspruch nahm. Im gleichen Jahr machte sich das Problem der Rekonvertiten erneut bemerkbar. 1881 wurde das Kloster Püchtitz in Kuremäe und 1900 die Alexander-Newski-Kathedrale in Tallin geweiht. Schachowskoi war bereits 1894 verstorben. Laut Karsten Brüggemann spielte die „symbolische Russifizierung" eine gewisse Rolle.[21] Nun versuchte die orthodoxe Kirche den mangelnden Tiefgang und die Gefahr, dass die Bekehrten zur lutherischen Kirche zurückkehrten, zu vermeiden. Sogar der Gottesdienst und das Gemeindeleben wurden mit lutherischen Elementen besetzt – die Predigt, die Katechese, die Konfirmation wurden eingeführt, das Fasten war nicht mehr Pflicht. Es wurden Kirchen errichtet und Gemeindeschulen gegründet.[22] Die Prozesse gegen Pfarrer wurden 1894–1896 eingestellt, die Religionsfreiheit im Jahr 1905 brachte eine endgültige Lösung.

Durch Reformen 1889-1895 wurde die Universität Dorpat russifiziert. Anstatt der deutschen Unterrichtssprache wurde 1890 Russisch eingeführt (mit Ausnahme der theologischen Fakultät). Viele Professoren, die nicht gleich die Sprache ihrer Vorlesungen wechseln konnten, wurden entlassen. 1893 wurde Dorpat in Jurjev umbenannt, so auch die Universität. Nach den Russifizierungsreformen nahm die Zahl der orthodoxen Studenten rasch zu. In 1892 gab es unter Studenten etwa 100 Rechtgläubige. Ab 1897 aber wurden die Absolventen der orthodoxen geistlichen

---

[19] Vgl. Michael Garleff, Dorpat als Universität der Baltischen Provinzen im 19. Jahrhundert, in: Die Universitäten Dorpat/Tartu, Riga und Wilna/Vilnius, 1579-1979. Beiträge zu ihrer Geschichte und ihrer Wirkung im Grenzbereich zwischen West und Ost (Quellen und Studien zur baltischen Geschichte 9), hg. von Gert von Pistohlkors, Toivo U. Raun, Paul Kaegbein, Köln/Wien, 1987, S. 143-150, hier 148.

[20] Vgl. Jürgen Osterhammel, Imperien, in: Transnationale Geschichte: Themen, Tendenzen und Theorien, hg. von Gunilla Budde, Sebastian Conrad, Oliver Janz, Göttingen, 2006, S. 56-67, hier 66.

[21] Karsten Brüggemann, The Baltic Provinces and Russian Perceptions in Late Imperial Russia, in: Russland an der Ostsee. Imperiale Strategien der Macht und kulturelle Wahrnehmungsmuster (16. bis 20. Jahrhundert), hg. von Dems., Bradley D. Woodworth, Wien, Köln, Weimar, 2012, S. 111-141, hier 132-137.

[22] Vgl. Garve (wie Anm. 15), S. 237.

Seminarien in die Universität aufgenommen und bald stieg die Zahl der rechtgläubigen Studenten über 1000. Im Jahr 1894 begann man mit dem Kapellenbau. Die orthodoxe Kapelle wurde in zwei Sälen des Obergeschosses des Hauptgebäudes eingerichtet und 1895 eingeweicht. 1896 wurde auf dem Dach des Hauptgebäudes ein orthodoxes Kreuz gestellt. Der Professor der lutherischen Theologie, Volck, hat gesagt, es sei „[d]as Kreuz über dem Grabe der Wissenschaft“. Das Kreuz stand dort bis Frühling 1918, dann haben es deutsche Soldaten während der deutschen Okkupation abgenommen. Zum 100. Jubiläum der Kaiserlichen Universität wurde das Hauptgebäude der Universität noch mit einem Glockenturm mit Zwiebelkuppeln verziert, die Anfang der 1920er Jahren wieder abgetragen wurden.

Jetzt hatte der seit 1850 außerhalb der theologischen Fakultät beschäftigte Professor der Orthodoxie, der sich bisher über mangelndes Interesse beschwert hat, viel zu tun. Im Jahr 1898 haben in seinen Vorlesungen 277, im Jahr 1900 aber schon 400 Studenten teilgenommen.[23] Man konnte keine Lehrkräfte mehr aus Deutschland einladen, ebenfalls wurden die Lehrkräfte ins Amt eingeführt, ohne die Fakultät nach einer Meinung zu fragen (so ist es in der theologischen Fakultät z.B. mit dem Systematiker Johann Hermann Kersten und Jan Kvačala (im Amt 1893-1918) passiert).[24]

Ein interessanter Zwischenfall ist in dieser Zeit mit dem Verhalten zu Lew Tolstoi verbunden gewesen. Der russisch-orthodoxe Synod hat im Jahr 1901, als dieser Tolstoi aus der Kirche entlassen hat, auf den zweiten Brief des Paulus an Timotheus hingewiesen. Darin wurde vor Streitigkeiten wegen der Wörter gewarnt und empfohlen, vor den Sünden der jungen Jahre zu flüchten.[25] Trotz alledem wurde durch den Beschluss des Rates der Universität Tartu vom 4. November 1902 Lew Tolstoi ein Ehrenmitglied der Universität Tartu. Seine Historizität wurde in Tartu, im Stadtteil Karlova, mit einer Straße seines Namens verewigt. Wie wurde Tolstoi zu einem Ehrenmitglied gewählt? Zum Jubiläum der Universität (100. Jahrestag der im Jahr 1802 eröffneten kaiserlichen Universität) hat die Fakultät für Geschichte und Sprachen Tolstoi als Kandidaten vorgeschlagen, und das auf die Initiative des Professors Jevgeni Schmurlo aus dem Lehrstuhl für die Geschichte Russlands, der die Kandidatur mit der Position von Tolstoi als ein Schriftsteller in der russischen Literatur neben Puschkin unter den Größten stüzte. Der Rat der Universität war jedoch gar nicht einmütig, sogar eine Sonderversammlung wurde

[23] Vgl. Lea Leppik, Lehrstühle für römisch –katholische und griechisch-katholische Religionsunterricht in der Universität Dorpat während des 19. Jahrhunderts, in: Estnische Kirchengeschichte im vorigen Jahrtausend/ Estonian Church History in the Past Millennium, hg. von Riho Altnurme, Kiel, 2001. S. 133.

[24] Vgl. Tarmo Kulmar, Urmas Petti, Alar Laats, About the History of Theology in Estonia, in: University of Tartu, School of Theology and Religious Studies, History http://www.us.ut.ee/en/history 29.12.2016.

[25] Vgl. Peeter Olesk, Romaaniülikool: Lev Tolstoi “Anna Karenina” (http://epl.delfi.ee/news/kultuur/romaaniulikool-lev-tolstoi-anna-karenina?id=51115086 29.12.2016).

zur Wahl veranstaltet, weil die ordentliche Versammlung nicht einmütig war. In der Sonderversammlung hat er 21 Ja-Stimmen und 13 Gegenstimmen erhalten. Die Gegner seiner Kandidatur wurden vom orthodoxen Professor Protoierei Arseni Tsarevsky geleitet, der seinen Widerstand auch an den zwei nächsten Versammlungen des Rates zum Ausdruck gebracht und beim Misslingen der Proteste ein Widerspruchsschreiben für den Bildungsminister verfasst hat. Begründung war natürlich, dass der Schriftsteller der orthodoxen Kirche den Rücken zugewandt hat – dementsprechend war die Wahrnehmung der Kirche –, und nach der Beurteilung des Beschwerdeführers auch dem Heimatland. Wie der orthodoxe Professor behauptet, seien die Mitglieder der lutherischen theologischen Fakultät ebenfalls gegen die Wahl von Tolstoi gewesen und hätten seine Wahl mit der eventuellen Wahl von Nietzsche verglichen. Zum Ausgleich war neben Tolstoi wohl der Johannes von Kronstadt, ein berühmter Heiliger aus Peterburg, der auch einer von den Gründern des Klosters in Püchtitz war, als Ehrenmitglied gewählt worden, jedoch konnte dieser die Prozessierten nicht versöhnen. Der Protoierei von Kronstadt, Joann Sergijew (1829-1908, Heiliger seit 1990) hat sich geweigert, Ehrenmitglied der Universität Tartu zu werden „nebeneinander mit dem Gottesleugner Graf Lew Tolstoi, mit dem bösartigsten Ketzer unserer unglücklichen Zeit“,[26] wie er in seinem Brief an den Rektor festgestellt hat. Doch sind die Beschwerden, die auch von anderen Vertretern der Orthodoxen gesandt wurden, ohne Einfluss geblieben. Der Rektor hat es so begründet, dass Tolstoi wegen seiner literarischen, nicht religiösen oder politischen Werke ein Ehrenmitglied wurde – und vorgeschlagen wurde er von der Fakultät der Geschichte und Sprachen, nicht von der theologischen oder juristischen Fakultät. Als ein interessantes Detail im Bezug zu Tolstoi könnte man das Motiv, wonach Pierre Besuchow in „Krieg und Frieden“ den Napoleon als einen Wilden beschreibt, erwähnen: die kabbalistischen Berechnungen, wonach die Nummer 666 im Namen von Napoleon zu finden ist, stammen vom Professor der Theologie in der Universität Tartu, Wilhelm Hezel, der im Jahr 1812 einen Brief diesen Inhalts an den russischen Generalfeldmarschall Barclay der Tolly sandte, in dem er empfahl, diese Berechnung zu benutzen und die Benennung Napoleons als eines Wilden der Apokalypse als eine Motivation für die Soldaten zu betrachten. Tolstoi konnte diesen Brief mit großer Wahrscheinlichkeit während des Schaffens seines Werkes benutzen.[27] Das Jubiläum der Universität, zu dessen Anlass Tolstoi zu einem Ehrenmitglied gewählt wurde, brachte auch einen kleinen Sprachprotest mit sich. J.N.I. Baudoin de Courtenay (Prof. 1883-1893 in Tartu, 1920 Dr. hc.) hielt am 12. Dezember 1902 als Gast eine deutschsprachige Rede zum Jubiläum der Universität, wobei von den Einheimischen nur der Theologieprofessor Kersten

[26] Jaan Depman, L. Tolstoi ja Tartu ülikool, in: Keel ja Kirjandus 3 (1961), S. 159–165, hier 161.
[27] Ibid., S. 165.

seine Rede auf Deutsch gehalten hat, während alle anderen Einheimischen auf Russisch gesprochen haben.[28]

Jedoch lief die Russifizierung auch von der Seite der Russen nicht besonders fließend, Mihhail Krasnozhen, der Professor des Kirchenrechts, hat sich in Tartu „unter den Deutschen" nicht gemütlich gefühlt. Krasnozhen, der aus Russland, aus Kaluuga, stammte, arbeitete in Dorpat seit 1893, war zunächst ein außerordentlicher Professor, danach seit 1895 der stellvertretende, dann seit 1899 auch selbst Dekan der Fakultät Rechtswissenschaft. Nach der Promotion seiner Doktorarbeit „Иновѣрцы на Руси. Томъ I. Положенiе неправославныхъ христiанъ въ России" im Jahr 1901 wurde er in Kasan ordentlicher Professor, welches Amt er bis zum I Weltkrieg ausübte. Er starb 1934 in der Sowjetunion. Die Grundidee seiner Dissertation war die Behauptung, dass im ganzen russischen Staat, sowohl die geistige als auch weltliche Macht, vom Wunsch ausgegangen ist, die orthodoxe Religion zu bewahren, und dass der Staat im Verhältnis zu den „Andersgläubigen" komplett auf die Einmischung in ihre inneren Angelegenheiten verzichtet hat. Sein Verhältnis bezüglich der nationalen Fragen drückt Krasnožen in seinem Schreiben (man könnte sagen, in einer Rezension) über das Buch von Ado Grenzstein „Herrenkirche oder Volkskirche?" aus.[29] Das Verhalten von Grenzstein war für Krasnozhen sympathisch und er empfiehlt sogar, das Buch ins Russische zu übersetzen. In seinen Briefen an seinen Opponenten an der Universität Kasan (Berdnikov) erklärte Krasnozhen die Lage in Tartu, darunter die Beziehungen zu den Deutschen. Es wiederholt sich der Ausdruck „russische Sache erledigen". Als ein interessantes Detail könnte man herausstellen, dass im März 1901 die Anarchisten, die Vertreter des einheimischen Zweiges vom Deutschen Anarchistischen Verein, in Dorpat Wellen geschlagen haben, in denen Krasnozhen sich natürlich negativ verhalten hat. Das wichtigste Schlachtfeld für den Professor war aber der Rat der Fakultät, wo er versucht hat, die russischen nationalen Ideen zur Geltung zu bringen. In seinem Nachruf hat einer von seinen früheren Mitkämpfern, Professor Vissarion Aleksejew, ihn beschrieben als einen führenden Professor-Nationalisten. In der Fakultät der Rechtswissenschaft waren in dieser Zeit schon die russischen Professoren beschäftigt. Dabei hatten die meisten von diesen russischen Professoren an der Universität Berlin studiert. So sollte Krasnozhen gegen die Deutschen und gegen ihre Befürworter kämpfen, wie sein Kollege beschreibt. Ein durchgehendes Thema in Briefen von Krasnozhen war der Widerstand gegen das Deutschartige, der Wunsch ins „echte" Russland zurückzukehren, wo Krasnozhen

[28] Vgl. Ljubov Kisseljova, German speech as a protest against Russification (Language issue at the centenary celebration of Kaiserliche Universität zu Dorpat / Jurjew), ein Vortrag bei der interdisziplinärer Tagung: Estnisch. Deutsch. Russisch. Literarische und mediale Repräsentationen eines kulturellen Spannungsverhältnisses, Universität Tartu, 8.–9. Oktober 2015.

[29] Vgl. Эстонцы и немцы в Прибалтийском крае: По поводу книги A. Grenzstein'a: Herrenkirche oder Volkskirche? Eine estnische Stimme im baltischen Chor. Jurjew. 1899. / Проф. М. Красножен, Юрьев, 1900.

wie die anderen russischen Professoren im Sommer Urlaub gemacht haben und im Herbst das Land nicht mehr verlassen wollten. Der Einfluss der Russifizierung war doch nicht so stark, wie man erwarten könnte, denn die Russen haben sich in baltischen Provinzen nicht wohl gefühlt. Überraschenderweise waren in der Universität, wo die Russifizierung durchgeführt wurde, die russischen Nationalisten nicht in der Mehrheit.[30]

Nach Gert von Pistohlkors war die Zeit nach dem Jahr 1905 bis zum Ersten Weltkrieg für die Deutschbalten durch „Heimatbewusstsein und Deutschland-orientierung" gekennzeichnet.[31] Die baltischen Dumaabgeordneten waren gezwungen, sich in der dritten Staatsduma neben den anderen als „eine nationale Gruppe" zu beschreiben.[32] Die deutschen Vereine haben 1907 angefangen, sich immer mehr politisch zu betätigen. Vor diesem Hintergrund kann man den Einzug des christlichen Sozialismus in Livland sehen; Gustav Seesemann, ein Pastor aus Kurland, vertrat die Auffassung, dass nur ein korrekt verstandenes Christentum eine Antwort auf die sozialen Probleme geben könne. Oskar Schabert, ein Pastor aus Riga, stellte den Marxismus aus christlicher Sicht vor.[33] Das kann als eine verspätete Reaktion auf die sozialen Probleme gesehen werden, wie dies auch in Deutschland geschah.[34] Die Kirche blieb hauptsächlich konservativ, in der Zeit der Russifizierung befand sie sich in der Verteidigungsposition.[35] Die Kirchlichkeit der Livländer hat sich im Allgemeinen verbessert.[36] Der livländische Geistliche Emil Kaehlbrandt war die wichtigste Verbindungsperson von „Deutschtum und Protestantismus": „Die deutsch-evangelischen Christen sollten sich rühmen, dass der Herr das deutsche Volk dazu erwählt hat, in der Reformation mit dem Bekenntnis des Evangeliums in die Weltgeschichte zu treten, dass er ihre Sprache gewürdigt hat, in der Bibelübersetzung Luthers zur Äußerung seines Geistes zu werden und dass er die Deutschen in den Ostseeprovinzen zu den Gründern der evangelischen Kirche auch für die Letten und Esten gemacht hat." Ferdinand Hörschelmann, der Professor der praktischen Theologie an der Universität Dorpat, konnte neben ihm als zweiter Vertreter mit einer ähnlichen Position gesehen werden, der die „nationalprotestantische Geschichtstheologie" dargestellt hat. Der protestantische Glaube hielt ihrer Meinung nach jetzt nicht mehr den „Landesstaat" – im Sinne des

[30] Vgl. Andrey Mikhailov, „The Russian Affair" of Professor M. Krasnozhen in Jur'ev University, ein Vortrag bei der Tagung: Orthodoxy in the Baltic Rim: religion, politics and education (1840s-1945), Universität Tartu, 6.-8. November, 2015.

[31] Gert von Pistohlkors, Die Ostseeprovinzen unter russischer Herrschaft (1710/95-1914), in: Deutsche Geschichte im Osten Europas. Baltische Länder, hg. von Dems., Berlin, 1994, S. 435.

[32] Ibid., 445.

[33] Ibid., 449.

[34] Vgl. Garve (wie Anm. 15), 228f.

[35] Ibid., 268.

[36] Ibid., 273.

frühmodernen Staates –, sondern die Nation zusammen. Eine gewisse Entwicklungsphase war damit abgeschlossen.[37]

[37] Ibid., 274f.

Das Verhältnis von Deutschen und Russen wird oft im Kontext von Kriegen und politischen Spannungen thematisiert. Aber eine derartige Sicht trennt auch das, was verbindet. Tatsächlich hat es im Laufe der Jahrhunderte nicht nur wechselseitige starke Migrationsbewegungen gegeben (Deutschland war zunächst eines der bevorzugten Fluchtländer der russischen Flüchtlinge nach der Russischen Revolution, Russland zog zur Zeit der Zarin Katharina deutsche Aussiedler an), sondern immer haben beide Kulturen auch stark aufeinander gewirkt. Am Schicksal der Russlanddeutschen zeigt sich in besonderer Prägnanz Fluch und Segen einer Existenz zwischen den Kulturen. Hier kann der Blick einzelnen Russlanddeutschen (wie dem letzten lutherischen Pastor von Tomsk) oder grundsätzlichen Überlegungen zur Geschichte und zum Selbstverständnis der Russlanddeutschen gelten. Umgekehrt werden Migrantenschicksale deutlich, die gerade deren Situation zwischen den Kulturen zum Teil tragisch verdeutlichen (Henry von Heiseler, Alexander Schmorell), die Wirkung russischer Kultur auf die deutsche erörtert etwa der Aufsatz zur Dostojewskij-Rezeption der dialektischen Theologen, während die studentische Arbeit zu Dostojewskijs Gotteslästerungsthematik im Großinquisitor ein Stück heutiger Rezeption bietet. Die Schlagwörter Märtyrer und Migranten belegen die gegenwärtig die Gesellschaften in Deutschland und Russland unterschiedlich bewegenden Tendenzen öffentlicher bzw. kultureller Diskurse, deren direkte Vergleichbarkeit nicht von vornherein gegeben ist.



ISBN: 978-3-86395-348-5
eISSN: 2512-7101

Universitätsverlag Göttingen